

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES COUPLES MIXTES INTERRELIGIEUX CATHOLIQUES/MUSULMANS AU  
QUÉBEC

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR  
CAROLINE FORGET-GALIPEAU

SEPTEMBRE 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à souligner la collaboration et les conseils précieux de ma directrice, Mme Micheline Milot, sans qui ce mémoire n'aurait pas été le même. Je voudrais également remercier ma famille et mes proches pour leur écoute, leur présence et leur confiance ainsi que tous ceux et celles qui ont permis l'élaboration de ce projet en me livrant leur témoignage et leur expérience. Finalement, j'aimerais porter une attention particulière à celui qui m'a appuyé et qui a su trouver les mots justes pour m'encourager tout au long de cette démarche. Encore une fois, merci!

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	VII
INTRODUCTION.....	1
<b>CHAPITRE 1</b>	
CONTEXTE THÉORIQUE.....	3
1.1 Les diverses perspectives de la mixité conjugale.....	3
1.2 Immigration et mixité au Québec et au Canada .....	9
1.3 La situation des couples mixtes interreligieux au Canada.....	12
<b>CHAPITRE 2</b>	
ÉLÉMENTS DE MÉTHODOLOGIE.....	17
2.1 Cueillette des données et échantillonnage.....	17
2.2 Traitement et analyse des données .....	24
<b>CHAPITRE 3</b>	
REVUE DE LA LITTÉRATURE.....	29
3.1 Théorie et critique de l'homogamie .....	29
3.2 Mixité conjugale et intégration sociale .....	34
3.3 Mixité, mariage et religions.....	44
3.3.1 Religion et éducation des enfants.....	45
3.3.2 Baptême et circoncision .....	47
3.3.3 Formation identitaire des enfants et transmission des valeurs religieuses .....	48
3.3.4 Le choix du prénom .....	49
3.3.5 Les choix linguistiques .....	51
3.4 Mixité et conflictualité .....	53
3.5 Perceptions sociales de la mixité.....	58

## CHAPITRE 4

ANALYSE DES ENTREVUES .....	66
4.1 Présentation des répondants .....	66
4.2 L'homogamie : de la théorie à l'empirie .....	69
4.3 Le poids des normes familiales : ruptures et transgressions.....	72
4.4 Portée et limite du concept d'homogamie : réflexions théoriques .....	77
4.5 Incidence de la sphère religieuse et de ses composantes dans la vie des couples mixtes musulmans/catholiques .....	79
4.6 Conventions et traditions : le mariage mixte sous contraintes .....	81
4.7 Les variables du type d'appartenance et du degré de religiosité .....	83
4.8 La transmission d'un héritage culturel : entre liberté et traditions .....	85
4.9 Une voie d'entente : le choix différé .....	87
4.10 La problématique des rites de passage .....	89
4.11 Les enfants et leur inscription au sein de la famille et de la société.....	91
4.12 Langue et métissage culturel : est-il possible de transcender les différences ? .....	93
4.13 Le couple mixte et la normativité sociale : réflexions théoriques .....	98

## CHAPITRE 5

MIXITÉ ET DIFFÉRENCE. À LA RECHERCHE D'UNE «ZONE COMMUNE» .....	100
5.1 Mixité et conflictualité .....	100
5.2 La religiosité est-elle un facteur favorisant la conflictualité ?.....	103
5.3 Modèles de gestion de la différence : de la minimisation à la valorisation.....	104
5.4 Réflexions théoriques : .....	105

## CHAPITRE 6

PERCEPTIONS ET REPRÉSENTATIONS SOCIALES DE LA MIXITÉ CONJUGALE .....	108
6.1 Création et évolution d'un concept. La [re]-définition de la mixité.....	108

6.2 Les variables facilitant la «normalisation» de la mixité.....	111
6.3 Commentaires critiques à propos des thèses sur la «différence» intraconjugale .....	113
CONCLUSION .....	116
APPENDICE A .....	122
QUESTIONNAIRE D'ENTREVUE .....	122
BIBLIOGRAPHIE .....	127

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1. Critères homogamiques, couple 1 .....	69
Tableau 2. Critères homogamiques, couple 2 .....	70
Tableau 3. Critères homogamiques, couple 3 .....	71
Tableau 4. Critères homogamiques, couple 4 .....	71

## RÉSUMÉ

Pour ce présent mémoire, l'objet de ma réflexion s'est posé sur la situation des couples mixtes interreligieux catholiques/musulmans au Québec et sur la façon dont ils conçoivent et vivent leur relation. En sachant que la discussion porterait en partie sur la stigmatisation dont souffre actuellement l'image de l'Islam en Occident, j'ai voulu savoir comment les couples rencontrés arrivaient à surpasser cet obstacle et à créer une zone privée dans laquelle n'interférait pas le discours médiatique et politique officiel, ou de quelle façon, le cas échéant, ce même discours parvenait-il à affecter la représentation que les partenaires avaient l'un de l'autre. Il m'apparaissait également pertinent d'essayer d'analyser si certains facteurs pouvaient prédisposer les individus à la mixité conjugale où si c'était plutôt le poids de déterminismes structurels qui influençait la formation des unions. Ainsi, je me suis intéressée au concept d'homogamie, qui fait référence aux règles endogamiques régissant le choix du partenaire, en me demandant si cette notion ne pouvait être actualisée afin d'y inclure les couples mixtes. Un autre de mes objectifs concernait les différentes perceptions et représentations sociales de la mixité culturelle et religieuse au Québec. Je voulais tenter d'identifier de quelle façon elles pouvaient être ressenties par ces couples et en cerner l'incidence sur la formation et le développement de leur identité conjugale. Il me semblait également important d'essayer de déterminer si les stéréotypes sociaux contribuaient, directement ou non, à fragiliser ces unions ou encore s'ils les rendaient plus sensibles à une reconnaissance sociale et juridique de faits.

Quant au thème de la conflictualité en situation de mixité, un des objectifs était de tenter de voir en quoi les différences pouvaient servir de catalyseurs aux conflits ou encore devenir un obstacle dans le processus de création de l'identité conjugale. Finalement, le dernier objectif visé concernait la reproduction de la lignée. Dans un contexte où la transmission effective des valeurs culturelles et religieuses de l'un pouvait être compromise ou altérée par celle de l'autre, j'ai voulu cerner l'influence de l'environnement social et familial de chacun des partenaires en ce qui a trait aux choix posés à l'égard des enfants. Cette réflexion m'a également amenée à vouloir déterminer l'impact que pouvait avoir le contenu latent lié à l'intériorisation des normes et des valeurs religieuses et culturelles dans le processus de transmission identitaire.

Pour ce faire, une approche méthodologique de type qualitative a été privilégiée dans l'analyse et le traitement des informations recueillies et neuf entrevues semi-dirigées ont été réalisées à cette fin. Les principales conclusions illustrent que bien que les couples mixtes soient encore considérés comme atypiques, notamment en ce qui a trait aux critères classiques de sélection du partenaire ou dans le discours médiatique dont ils sont l'objet, il n'en demeure pas moins que les différentes études semblent converger vers un même constat, celui de la viabilité effective de ces unions. Cependant, certains facteurs pourraient prédisposer les unions mixtes à une vie conjugale réussie, notamment un contexte d'urbanité, une socialisation antérieure ouverte à la différence, un degré élevé de scolarité, un faible taux de pratique religieuse individuelle, de nettes aptitudes à la communication ainsi qu'une forte conscientisation aux défis que représente la mixité au quotidien. Ces éléments constituent sans contredit des vecteurs de solidification aux unions, mais c'est la création d'un terrain d'entente entre les partenaires qui illustre le plus la présence d'un projet commun, construit sur des bases significatives plutôt que sur des critères de différenciation...

**MOTS CLÉS :** *Couples mixtes, interreligiosité, interculturalité, négociation conjugale, héritage culturel, transmission identitaire.*



## INTRODUCTION

Dans nos sociétés actuelles, caractérisées par la mondialisation et l'augmentation des flux migratoires, il est aisé de comprendre tout l'intérêt que peut avoir l'étude des questions touchant aux relations interculturelles. Or, en ce qui a trait au couple et à la famille, il semblerait qu'une démarcation apparaisse et que la réflexion ne se pose plus de la même façon. En effet, lorsqu'on se positionne d'un point de vue extérieur, l'ensemble des liens tissés entre les individus paraissent répondre à une certaine cohérence, ou du moins à une logique sous-jacente qui peut être interprétée par le biais de diverses théories explicatives, mais dans la sphère privée qu'est la vie conjugale, ces modèles ne sont plus ceux qui servent de référence. Commaille (1998) en fait d'ailleurs état lorsqu'il dit que « la mixité constitue un angle d'attaque exceptionnel pour une analyse des processus de constitution de l'ordre social et de l'ordre politique dans une société donnée, dans la mesure où les mariages mixtes deviennent révélateurs de l'imbrication des dimensions publiques (citoyenneté) et privée (conjugalité) dans le fonctionnement social. »<sup>1</sup> La mixité est également un excellent indicateur de la diversité ethnique et culturelle d'une nation. Au Canada, comme dans plusieurs autres pays du monde, le nombre d'unions mixtes ne cesse d'augmenter car il est passé de 2,6% de tous les couples canadiens en 1991 à 3,2% en 2001. Dans le cas des unions interreligieuses seulement (qui ne sont pas nécessairement interculturelles), elles ont grimpé de 4% en 20 ans, en passant de 15% des couples en 1981 à 19% en 2001; « ce qui semble indiquer que les normes sociales régissant le choix d'un partenaire se soient assouplies et qu'elles aient changé avec le temps, en suivant l'évolution des attitudes. »<sup>2</sup>

En ce sens, on ne peut que reconnaître la pertinence de cet objet d'étude et dans le but d'en explorer les différences facettes, j'ai choisi d'axer ma réflexion, pour ce présent mémoire, sur les couples mixtes interreligieux. Cependant, afin d'adopter une perspective me permettant de développer un aspect encore peu documenté, j'ai précisé le cadre de

---

<sup>1</sup> Jacques Commaille, *Liberté, égalité, mixité... conjugale : Le couple mixte ou la tentative de construction d'une qualification sociale en objet exemplaire de recherche*, dans Varro et al, Paris, Éditions Anthropos, 1998, p. 277.

<sup>2</sup> Milan, Anne et Hamm, Brian, « Les unions interculturelles », *Tendances sociales canadiennes*, été 2004, p. 8.

mes recherches aux unions mixtes catholiques/musulmanes au Québec. Finalement, pour qu'un portrait d'ensemble significatif puisse en ressortir, j'ai également souhaité contrôler l'origine ethnoculturelle des partenaires selon des critères plus précis, dont notamment la langue et le lieu de naissance, ce qui implique que pour l'échantillon recensé, les couples répondants sont originaires de la France ou du Québec, pour les conjoints catholiques, et d'Afrique francophone ou du Maghreb pour les partenaires musulmans.

La démarche privilégiée, de nature qualitative, aura donc pour objectif de tenter de déterminer les règles régissant le choix du partenaire en contexte de mixité, s'il y a lieu, et la façon dont elles se distinguent de celles normalement admises par l'ensemble du corps social. Je traiterai également des différentes perceptions et représentations sociales de la mixité en essayant de déterminer comment elles peuvent influencer le développement de la conjugalité et agir sur la sphère de la reconnaissance sociale. En ce sens, je tenterai d'identifier les différents défis auxquels peuvent être confrontés les unions mixtes tout comme les moyens qu'ils choisiront pour contrer ces difficultés. Finalement, j'étayerai les données théoriques concernant la reproduction de la lignée en identifiant les choix posés en ce qui a trait à la descendance directe et aux liens entretenus avec la famille. Ce volet me permettra conséquemment de cibler l'impact que peut avoir la prégnance de l'environnement social et de l'éducation culturelle et religieuse antérieure des partenaires en situation de mixité conjugale.

Afin d'aborder l'ensemble de ces questions, je ferai référence à nombre d'auteurs ayant préalablement traité du sujet, dont Varro (1998), Philippe (1993), Bensimon et Lautmann (1977), Neyrand (1996) et Streiff-Fenart (1989) pour ne nommer qu'eux. Il ne faudrait passer sous silence les plus récentes pistes de réflexions théoriques apportées par ces chercheurs européens au cours des dix dernières années, mais il ne faut pas non plus omettre l'influence américaine dans ce champ d'étude. Dans les années '40 et '50 déjà, les couples interethniques, principalement étudiés dans une perspective interracial, suscitaient l'intérêt de chercheurs américains, dont notamment Merton (1941), Gordon (1964), Davis (1941) et Freeman (1955). Bien que leurs conclusions soient indéniablement teintées par les conceptions et distinctions raciales des États-Unis de cette époque, il n'en demeure pas moins qu'ils ont su ouvrir la réflexion sur un sujet qui en inspire aujourd'hui plus d'un.

## CHAPITRE 1

### CONTEXTE THÉORIQUE

#### 1.1 Les diverses perspectives de la mixité conjugale

Jusqu'à présent, nombre d'études ont porté sur la mixité conjugale en tant que concept juridique d'intégration sociale et nationale. Les auteurs divisaient leurs points de vue entre ceux qui percevaient la mixité comme une forme d'assimilation du conjoint étranger à la société d'accueil ou comme l'une des étapes nécessaires au processus d'adaptation inhérent à l'immigration, tel que Tribalat (2003), Hammouche (1998) et M'Sili (1995), alors que d'autres considéraient l'intégration en tant que projet beaucoup plus complexe où les trajectoires individuelles étaient soumises à de constantes variations. Il était alors question d'intégration en tant qu'histoire subjectivement vécue (Schnapper, 2003) plutôt que de déterminismes précis liés aux différentes phases migratoires observées. Or, ce qui distingue fondamentalement les auteurs va au-delà de ces postulats. Le principal point de divergence concerne le rôle que la mixité peut jouer dans le développement de l'identité culturelle des partenaires, tout en considérant l'influence des expériences migratoires particulières. Hammouche (1998), tout comme M'Sili et Green (1996), conçoivent l'union mixte en tant que symbole de rupture avec le milieu d'origine, allant même jusqu'à le définir comme un modèle d'intégration par dissociation ou par réaffiliation. Horchani-Zamiti (1998), de son côté, parle plutôt d'une certaine ambivalence entre les valeurs du pays d'origine et celles du pays d'accueil. Neyrand et Debroise (1998) abondent d'ailleurs en ce sens et contestent l'idée que mixité rime d'emblée avec assimilation. Ils entrevoient même, dans la perspective de Varro (1995), que le couple mixte ne reflète pas les enjeux de l'intégration sociale mais plutôt ceux de la reconnaissance conjugale. Cette façon de traiter la question m'interpelle dans la mesure où elle permet de situer le couple en tant qu'élément constitutif d'une dynamique exclusive, certes, mais également distincte par un choix mutuel de partenaires qui se singularise des tendances couramment admises. Il est alors justifié de se demander si des liens peuvent être développés entre le degré d'insertion et de participation sociale des conjoints et l'éventuelle réussite de la relation conjugale?

Cet angle d'analyse est d'autant plus intéressant qu'il nous amène à considérer les différentes théories proposées en ce qui a trait à la mixité conjugale. Chacune d'entre elles sera plus longuement dépeinte dans le chapitre de revue de la littérature, mais il serait tout de même adéquat d'aborder dès maintenant le concept d'homogamie, puisque ce dernier semble se retrouver dans chacune des sphères portant sur la mixité conjugale. Cette théorie, développée en 1964 par Alain Girard, entend que le choix du conjoint serait dicté par des règles sociales implicites de sélection dans le but de favoriser la cohésion du groupe et de maintenir les liens existants entre ses membres. Ainsi, la sélection serait faite, bien que de façon inconsciente, en fonction des similitudes entre les partenaires sur les plans sociaux, économiques, ethniques, familiaux, religieux, académiques et professionnels, pour ne nommer que ceux-ci. De ce choix où un ensemble de facteurs seraient pré-contrôlés par des règles collectives implicitement intégrées de tous découlerait donc une certaine homogénéité qui augmenterait, selon plusieurs auteurs, les chances de survie du couple.

Ce concept me semble être digne d'attention dans la mesure où il est possible de le développer selon plusieurs logiques sans pour autant en perdre l'essence, que ce soit d'un point de vue sociologique ou pour discerner le poids des déterminismes et des contraintes extérieures dans le choix du partenaire. Aujourd'hui critiquée par plusieurs auteurs, dont Streiff-Fenart (1989), Varro (1998), Philippe (1993), Segalan (1995), Kalmijn (1998) et Kellerhals (1982), l'homogamie n'en est pas moins une perspective séduisante pour comprendre ce qui pourrait distinguer les couples mixtes des autres couples, individuellement et socialement. Certes, les critères utilisés et la façon dont ils sont recensés méritent indéniablement d'être revus, mais une fois les bases offertes à l'analyse reconsidérées et adaptées à la réalité contemporaine, il serait difficile de ne pas tenir compte de cet apport théorique. Cependant, il est important de se demander si la pression du choix collectif et la contrainte coercitive du groupe sont toujours en vigueur dans les sociétés occidentales actuelles ou si ce ne serait pas plutôt le libre-choix et le développement de la pensée critique autonome qui serviraient davantage à expliquer le choix du partenaire? L'homogamie aurait-elle alors changé de critères? Les couples mixtes sont-ils alors toujours des couples hétérogames?

Ainsi, l'homogamie nous ramène à notre objet d'étude principal qui concerne l'analyse des facteurs et des conditions favorisant l'émergence et la formation d'unions mixtes. En sachant que ces dernières « progressent avec le développement des flux migratoires et l'installation durable d'étrangers »<sup>3</sup>, il est possible d'expliquer l'une des raisons pour laquelle les couples mixtes se rencontrent plus fréquemment chez les 2<sup>e</sup> ou 3<sup>e</sup> générations issues de l'immigration. Cependant, ce qui caractérise l'immigration maghrébine et africaine au Québec est le fait qu'elle soit encore relativement récente, facteur doublement symptomatique des nouvelles tendances sociales puisque plusieurs unions mixtes s'y retrouvent, contrairement à ce que l'on pouvait présager. Un de mes objectifs sera donc de tenter de déterminer ce qui particularise les couples mixtes catholiques/musulmans dans le contexte québécois actuel ainsi que la façon dont ils s'identifient à l'égard de cet environnement.

Un autre débat qui se joue actuellement en ce qui a trait à la mixité concerne sa définition même. En effet, comme le souligne Schnapper (2003), « la mixité change de formes et d'objets. Elle n'est pas un fait inscrit dans la réalité, mais il faut savoir que certains couples sont perçus comme tel. »<sup>4</sup> Ainsi, le même couple, selon l'époque, le lieu et le contexte au sein duquel il se trouve ne sera pas perçu de la même façon. Ce qui pourrait être un signe de mixité en 1920 ou en 1950 pourrait ne plus être considéré comme tel quarante ans plus tard. Les auteurs se questionnent donc sur ce qu'est réellement la mixité et sur la façon dont on peut concrètement la mesurer sans y faire entrer des critères arbitrairement construits et donc éminemment variables. Conséquemment, il est possible de voir que le degré de stigmatisation ou d'acceptation sociale des unions mixtes fluctue selon les normes et les valeurs dominantes à des moments précis de notre histoire. Or, ce qui semble être un critère assez stable, malgré que ce soit également une démarcation partielle, relève de tout ce qui se distingue en étant visuellement remarqué. Bensimon et Lautmann (1977) définissent d'ailleurs les unions mixtes « comme toute union conjugale conclue entre des personnes appartenant à des religions, à des ethnies ou à des races différentes, si ces différences provoquent une

---

<sup>3</sup> Hammouche, Abdelhafid, *Liberté, égalité, mixité... conjugale : Le couple mixte comme indicateur de l'interculturalité*, dans Varro et al, Paris, Éditions Anthropos, 1998, p. 117.

<sup>4</sup> Schnapper, Dominique, *Sociologie de la mixité*, dans Varro et al, Paris, Éditions Belin, 2003, p. 77.

réaction de l'environnement social. »<sup>5</sup> Ainsi, ce n'est plus autant l'exercice de définition qui retient notre intérêt, puisque ce dernier varie en fonction des paradigmes dominants et du contexte socio-historique, mais l'effet stigmatisant qu'il peut entraîner. En considérant les unions mixtes de façon spécifique, n'en vient-on pas à les marginaliser ou à les inscrire dans un carcan constitutif qui n'est pas le leur? Les chercheurs, en instituant la différence en tant que facteur distinctif n'insinuent-ils pas qu'il existerait conséquemment des degrés de mixité? C'est l'une des raisons pour laquelle une analyse du discours et des définitions de la mixité est inévitable. Ainsi, il deviendra pertinent de voir quelles sont actuellement les perceptions et les représentations sociales de la mixité religieuse et culturelle au Québec tout en tentant de déterminer la façon dont elles peuvent être ressenties par ces couples? Peuvent-elles en venir à fragiliser l'union ou à en altérer la richesse en s'y immiscant et en y modifiant les rapports d'altérité? Quel impact peuvent avoir les stéréotypes sociaux et les réactions de l'environnement familial dans la formation, le développement et l'identité conjugale des couples mixtes? Les rendent-ils plus sensibles à la reconnaissance sociale et juridique de leur union?

De la sorte, le discours portant sur la mixité, jumelé aux perceptions et aux représentations sociales qui en découlent, nous amène au point concernant la façon dont celle-ci est vécue, comprise et gérée par les sujets à l'intérieur même de leur dynamique conjugale. Les facteurs de différenciation socialement admis sont-ils les mêmes que ceux relevés par ces couples? Comment les différences culturelles et religieuses sont-elles alors vécues au sein du couple? S'il existe bel et bien une pression sociale ou familiale sur les unions mixtes, de quelle façon peut-elle influencer la façon dont ceux-ci conçoivent et vivent leur relation?

Neyrand (1996), en proposant un modèle catégoriel de gestion de la différence ouvre la voie à une piste explicative intéressante puisqu'il suggère que les couples adopteront des attitudes complètement différentes selon leur degré d'intériorisation des perceptions sociales de la mixité. En supposant que « l'opinion générale considère ces unions comme étant un lieu de conflits voué à l'échec »<sup>6</sup>, il n'est pas étonnant que plusieurs auteurs se soient penchés sur la conflictualité au sein des unions mixtes. Cet

---

<sup>5</sup> Bensimon, Doris et Françoise Lautman, *Un mariage mixte, deux traditions*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1977, p.9.

<sup>6</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, Paris, Éditions Belin, 2003, p.92.

aspect, largement développé dans la littérature, se polarise entre ceux qui voient, dans la mixité conjugale, une reproduction des rapports de force présents à l'échelle mondiale (Passerieux, 1989) ou qui considèrent qu'ils se sont constitués sur des bases inégalitaires (Varro, 1998) et ceux, comme Debroye (1998) et Barbara (1985), qui y discernent les signes d'un surpassement des difficultés apparentes dans un travail d'harmonisation de la différence. Un second objectif sera donc de déterminer en quoi les différences peuvent servir de catalyseurs aux conflits ou devenir un obstacle dans le processus de création de l'identité conjugale au sein des couples mixtes. Quel rôle joue alors la confrontation dans les situations de mixité? Le défi à relever est-il plus grand pour les couples mixtes que pour les autres couples? La mixité entraîne-t-elle inéluctablement des interactions de nature problématique ou au contraire, signifie-t-elle un degré d'ouverture plus élevé que la moyenne?

Le dernier aspect dont je désirerais traiter concerne l'impact des valeurs et des normes sociales sur les dynamiques conjugales mixtes. En effet, pour l'ensemble des couples, le mode de socialisation antérieur de chacun des partenaires, jumelé aux valeurs individuelles qui constituent une part de leur identité, peuvent, un jour ou l'autre, devenir source d'incompréhension. Dans un schème idéal, chaque couple parviendra à développer ses propres méthodes de gestion des conflits qui lui permettront de surpasser ces facteurs de différenciation. Cependant, en ce qui a trait aux unions mixtes, d'autres éléments viennent s'ajouter à ces prémisses, notamment des différences culturelles et religieuses, qui, selon plusieurs auteurs, peuvent contribuer à fragiliser ces couples ou à en diminuer les possibilités de viabilité effective. Ainsi, ces dyades hétérogènes doivent affronter des défis que la plupart des autres couples ne rencontreront peut-être jamais. Il est alors intéressant de se demander quels sont les facteurs de stabilité ou les vecteurs de solidification communs aux couples mixtes qui perdurent afin de voir ce qui les distingue subjectivement des autres couples. Mon objectif principal, à ce sujet, sera de tenter d'évaluer l'influence des valeurs et des normes sociales dans la formation d'une identité conjugale mixte et de déterminer le rôle qu'elles peuvent jouer lors de la transmission de la lignée. J'essaierai également de voir, tel que le suggère Debroye (1998), si certains facteurs peuvent prédisposer les individus à la mixité conjugale où si c'est le poids de déterminismes structurels qui influence la constitution de ces couples.



Ainsi, un des sous-objectifs lié à cette question sera de déterminer l'impact que peut avoir le contenu latent lié à l'intériorisation des normes et des valeurs, qu'il soit retransmis de façon consciente ou non, lors des étapes normatives et cruciales de la vie du couple; en passant de la formation de l'union à la naissance des enfants. Enfin, l'analyse de ces éléments permettra également d'étudier les stratégies d'adaptation du couple et leur incidence sur la qualité et la stabilité de la relation. De cette façon, j'aimerais également pouvoir distinguer la prégnance de l'héritage culturel et religieux des partenaires dans la transmission de la lignée aux enfants.

En effet, la naissance des enfants est l'une des étapes les plus importantes dans la vie d'un couple. Or, en situation de mixité, cet événement revête une double charge, puisque d'un côté, il positionne symboliquement le couple, et de l'autre, il l'ancre socialement, juridiquement et religieusement. Par conséquent, l'éducation des enfants constitue l'un des enjeux majeurs des unions mixtes interreligieuses. Selon les préceptes de toutes les grandes religions, les enfants doivent être élevés dans un cadre précis où le syncrétisme religieux ne semble pas être une des solutions admises. Les parents font alors face à un choix lourd de sens, car ils doivent prendre position et inscrire leur descendance dans un courant plutôt que dans un autre, ce qui peut entraîner l'apparition de tensions au sein du couple et de son entourage. Pour plusieurs auteurs, dont Karady et Barbara (1993), seule l'indifférence religieuse ou un faible taux de croyance des partenaires peut permettre de surmonter cette situation sans trop de heurts. Cependant, le terrain des compromis est vaste et bien que la naissance des enfants puisse venir concrétiser, pour les conjoints, la rupture avec leur milieu d'origine, elle peut également favoriser le rapprochement entre les familles et les communautés. Bensimon et Lautman (1977) soulignent d'ailleurs l'importance de cette question lorsqu'elles avancent que « pour la survie du groupe, le mariage interreligieux n'est certainement pas une garantie, même si dans la réalité vécue des couples mixtes, l'avenir religieux des enfants n'est pas un terrain aussi conflictuel que l'imaginent les communautés d'appartenance respectives. »<sup>7</sup> Il est alors possible de constater que les sources de litige prennent source dans cette volonté, des communautés religieuses et culturelles des partenaires, de vouloir conserver l'identité du groupe par des règles endogamiques de distanciation de la différence. De la sorte, les individus ayant choisi de s'inscrire dans une union mixte sont

---

<sup>7</sup> Bensimon et Lautman, *Un mariage mixte, deux traditions*, p.150.



confrontés à une réalité beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît puisqu'elle dépasse largement les limites de la sphère privée de la conjugalité, ce qui augmente considérablement les risques d'ingérence extérieure. C'est également dans cette perspective que j'ai voulu étudier la question en tentant de déterminer l'impact que peuvent avoir les pressions sociales et familiales sur la dynamique conjugale des couples mixtes interreligieux et sur les choix éducatifs qu'ils feront en ce qui concerne l'avenir religieux de leurs enfants.

## **1.2 Immigration et mixité au Québec et au Canada**

Au cours du dernier siècle, le portrait de l'immigration au Canada a beaucoup changé. Les premières vagues d'immigration étaient majoritairement de source européenne alors que depuis les années '70, de nouveaux courants se sont implantés, notamment en provenance de l'Afrique, de l'Asie et de l'Amérique du Sud. Selon une enquête publiée en 2003 par Statistiques Canada sur la diversité culturelle au pays, 18,4% de la population a déclaré être née en sol étranger. Quant à ce qui a trait aux nouveaux immigrants, plus de 73% d'entre eux ont choisi de s'établir dans les trois plus grandes villes canadiennes, soit Toronto (43%), Vancouver (18%) et Montréal (12%). De plus, si l'on considère d'autres facteurs sociodémographiques, on peut s'apercevoir que plus de 46% d'entre eux étaient âgés d'entre 25 et 44 ans, contre 17% pour le groupe d'âge suivant, soit celui des 45 à 64 ans. La composition linguistique des nouveaux arrivants s'est également passablement modifiée puisque 79% de ceux qui sont arrivés après les années '90 étaient allophones, ce qui marque une augmentation de plus de 49% par rapport aux années '70. Pour les immigrants ayant choisi Montréal comme lieu de résidence, 74% d'entre eux étaient allophones pour la même période.

Les courants migratoires ont également connu de nombreux changements au cours des dernières années. La proportion d'immigrants européens a nettement diminué au profit d'autres régions du monde, ce qui a eu pour corrélat de faire croître considérablement la population entrant dans la catégorie des minorités visibles. Selon la loi sur l'équité en matière d'emploi, « les minorités visibles sont les personnes, autres que les autochtones, qui ne sont ni caucasienne ni blanche ». Il est important de souligner que cette définition conceptuelle diffère de celles portant sur l'origine ethnique, la

citoyenneté, la nationalité ou l'identité linguistique et culturelle. Ainsi, en 2001, 13% de la population canadienne était considérée comme faisant partie d'une minorité visible, contrairement à 5% en 1981. Selon le document « Portrait ethnoculturel du Canada : une mosaïque en évolution », « la croissance de la population des minorités visibles est presque six fois plus rapide que celle de la population en général. Entre 1991 et 2001, l'ensemble de la population du Canada a augmenté de 10%, alors que celle des minorités visibles s'est accrue de 58% (notamment parce 84% des individus qui la compose sont de première génération). »<sup>8</sup> Ce groupe représente d'ailleurs 14% de la population montréalaise, dont 17% sont formés des Noirs et 8% des Arabes. En prenant ces chiffres en considération, il est aisé de comprendre que les possibilités d'unions mixtes ne peuvent qu'être également à la hausse. Bien qu'en 2001, ces dernières ne représentaient que 3,2% de tous les couples canadiens mariés ou en union libre, elles ont néanmoins connu une forte augmentation puisqu'elles n'en constituaient que 2,6% en 1991. Ce taux est également supérieur à celui des États-Unis qui se situait à près de 2% en 2000. Cependant, malgré qu'elles soient encore relativement peu nombreuses, les unions interculturelles représentent indéniablement un « moteur de changement social »<sup>9</sup> « puisqu'elles aident à développer des attitudes positives à l'égard des groupes minoritaires visibles et qu'elles mettent en relation les réseaux sociaux et familiaux respectifs des deux partenaires. »<sup>10</sup> Selon les analystes, cette croissance pourrait notamment être expliquée par la plus grande diversité culturelle du pays ainsi que par l'augmentation de la mobilité sociale et géographique des individus, ce qui permettrait d'accroître les chances de rencontres extracommunautaires. Ainsi, selon Tzeng (2000), « une société davantage pluraliste contribue à réduire la distance sociale entre les personnes d'origines différentes et à augmenter le nombre d'unions interculturelles. »<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Statistiques Canada, « Le point sur la diversité culturelle », *Tendances sociales canadiennes*, Automne 2003, p.24-25.

<sup>9</sup> Goldstein, J.R, "Kinship networks that cross racial lines: the exception or the rule?" *Demography*, 1999, p.403.

<sup>10</sup> Kalmijn, M, "Intermarriage and homogamy: Causes, patterns, trends", *Annual review of sociology*, 1998, p.412.

<sup>11</sup> Tzeng, J.M, "Ethnically heterogamous marriages", *Journal of comparative family studies*, 2000, p.329.

À Montréal, 3% des unions sont considérées comme étant interculturelles, alors que ces proportions grimpent à 6% pour les couples âgés entre 20 et 29 ans. Selon un rapport produit en 2004 par Statistiques Canada sur les unions interculturelles, « les personnes vivant dans de ce type d'union ont tendance à être plus jeunes, à vivre en région urbaine et à avoir un niveau supérieur de scolarité. Elles sont également plus susceptibles d'être en unions libres et à avoir des enfants au sein de leur ménage.»<sup>12</sup> En effet, selon un rapport sur la diversification de la vie conjugale au Canada, on notait que les jeunes avaient tendance à être plus réceptifs face aux comportements qui s'éloignaient des normes sociales, tels que le choix de former un couple interculturel ou de vivre en union libre. Le critère d'âge explique peut-être aussi la raison pour laquelle 3,3% de tous les couples avec enfants étaient mixtes, contre 2,8% des couples sans enfant. Dans le cas particulier des unions interculturelles où l'un des partenaires est d'origine arabe, 64% d'entre eux avaient des enfants à la maison; ce qui se démarque largement de la moyenne nationale.

En ce qui concerne l'urbanité des unions interculturelles, l'explication pourrait résider dans le fait que tout en constituant un terrain propice aux rencontres, les grandes villes sont également des lieux privilégiés pour les études, le travail et l'établissement des nouveaux immigrants, ce qui peut influencer la tendance favorisant l'augmentation du nombre de couples mixtes. Finalement, le facteur académique pourrait être développé en regard à l'importance accordée, depuis les années '60, au critère économique dans l'admission des immigrants; ce qui entraînerait une sélection de gens plus instruits à l'étranger. Kalmijn (1998) croit également que les personnes ayant un degré de scolarité plus élevé que la moyenne « fassent preuve de plus de tolérance quant aux différences et aient une vision plus universelle (...) ce qui diminuerait l'importance accordée aux caractéristiques innées d'une personne, telle que la couleur de peau, dans le choix du partenaire. »<sup>13</sup> Statistiquement, 31% des individus qui se retrouvent dans une union interculturelle possèderaient un diplôme universitaire, contrairement à 18% pour l'ensemble de tous les couples.

---

<sup>12</sup> Statistiques Canada, « Étude sur les unions interculturelles », *Le Quotidien*, Juin 2004, p.2.

<sup>13</sup> Kalmijn, "Intermarriage and homogamy: Causes, patterns, trends", p. 408.

Selon les derniers rapports publiés, il serait plus fréquent de rencontrer des unions interculturelles entre une personne issue d'une minorité visible et une autre qui ne l'est pas. De plus, dans près de 53% des cas, ce serait la femme qui appartiendrait à un groupe minoritaire visible. Or, une des caractéristiques par genre de ce type d'unions est l'origine des partenaires. Ainsi, « parmi les unions où les femmes ne feraient pas partie d'une minorité visible, le partenaire masculin serait plus souvent sud-asiatique, arabe, asiatique occidental ou noir, alors que dans les cas où les hommes n'appartiendraient pas à une minorité visible, leur partenaire féminine serait plus souvent chinoise, philippine, latino-américaine, japonaise, coréenne ou asiatique du Sud-est. »<sup>14</sup> Toujours selon cette même étude, ce serait, en nombres absolus, chez les Noirs que se retrouverait la plus grande proportion d'unions interculturelles, avec 43% de tous les couples composés d'au moins une personne noire, relativement à 24% chez les arabes. Ce constat peut également être expliqué par l'ancienneté d'implantation des immigrants, mais il ne faut pas oublier que lorsqu'une catégorie « noire » ou « arabe » est créée, elle ne peut qu'être produite arbitrairement. Les origines sont alors confondues au sein d'un même ensemble constitutif qui ne permet pas de prendre en considération certains facteurs plus spécifiques. Ainsi, l'immigration africaine, qui est pourtant assez récente dans l'histoire du Québec, est jumelée à celle des Antilles francophones qui en est déjà, dans bien des cas, à sa deuxième ou troisième génération d'immigrants. Ceci est d'autant plus intéressant lorsqu'on sait que les membres de minorités visibles nés au Canada ont davantage de chance de se retrouver en unions mixtes que d'être en couple avec une personne ayant les mêmes origines ethnoculturelles, contrairement à la tendance rencontrée chez les primo-migrants. Il est donc possible de constater que l'ancienneté d'implantation influence directement les possibilités d'unions mixtes, tel que le soulignent également M'Sili (1996), Varro (1998), Hammouche (1998) et Green (1996) dans leurs études respectives de la question.

### 1.3 La situation des couples mixtes interreligieux au Canada

À la lumière d'une enquête réalisée par Statistiques Canada en 2006 sur la situation des unions interreligieuses au pays, près de 19% des couples canadiens

---

<sup>14</sup> Hamm, Brian et Anne Milan, « Les unions interculturelles », *Tendances sociales canadiennes*, été 2004, p.3.

s'inscrivent actuellement dans une union interreligieuse, contrairement à 15% en 1981. Selon les chercheurs, ces résultats pourraient être expliqués par divers facteurs sociaux, dont notamment l'augmentation de la diversité culturelle et le déclin de l'appartenance religieuse. Au sein du pays, les deux principales religions sont le catholicisme et le protestantisme, ce qui illustrerait d'emblée les raisons pour lesquelles la moitié des unions interreligieuses ont lieu entre ces deux groupes. Or, cette réalité statistique ne se retrouve pas dans toutes les provinces canadiennes en raison des particularismes démographiques et culturels de chacune d'entre elles. Au Québec, 83% de la population est catholique, contre seulement 5% de protestants. Les unions interreligieuses y sont également plus rares que dans le reste du Canada. Selon Warren Clark (2006), analyste principal de cette étude, « ces données illustreraient le fait que les unions interreligieuses sont liées au niveau d'homogénéité religieuse de la population »<sup>15</sup>, conclusion qui nous amène également au constat que lorsqu'il y a peu de membres d'une même religion dans un espace donné, le nombre d'unions interreligieuses s'en voit considérablement augmenté. De plus, « les gens qui vivent dans des collectivités comptant une faible concentration de coreligionnaires du sexe opposé sont plus susceptibles de vivre en union interreligieuse que les personnes des collectivités où l'on retrouve de fortes concentrations de coreligionnaires. »<sup>16</sup> Cette étude a donc permis de constater que la probabilité de former une union interreligieuse dépend du lieu de résidence, de l'homogénéité de la collectivité qui y vit, du niveau de ferveur religieuse et des pratiques individuelles ainsi que de l'ancienneté d'implantation liée des immigrants.

Un autre point intéressant de cette analyse est le cas des individus athées ou n'appartenant à aucune religion qui se retrouvent en couple avec un partenaire d'une des grandes religions officielles. Ainsi, statistiquement, il y aurait davantage d'hommes que de femmes appartenant à la catégorie « aucune religion » qui aurait opté pour ce type d'union interreligieuse. De plus, il aurait été démontré qu'en général, « les couples interreligieux éprouvent moins de difficulté si un des partenaires ou les deux n'ont pas de profondes convictions religieuses ou si l'un des deux est prêt à se convertir. »<sup>17</sup> Il est intéressant de noter que ces unions sont plus fréquentes chez les jeunes de 15 à 29 ans que

---

<sup>15</sup> Clark, Warren, « Les unions interreligieuses au Canada », *Tendances sociales canadiennes*, Octobre 2006, p.17.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p.17.

chez les autres groupes d'âge puisque la majorité des répondants faisant partie de la catégorie « aucune religion » s'y retrouvent ; constat également valable pour tous les types d'unions interreligieuses.

Cependant, avant d'exposer les autres conclusions de cette recherche, il est important de se pencher plus longuement sur l'indice de religiosité. Il a ici été calculé chez les répondants à partir de quatre composantes principales, soit les pratiques religieuses personnelles, la participation à des offices religieux, l'appartenance religieuse et l'importance que revêt la religion pour chacun. Clark et son équipe (2006) se sont ainsi aperçus, sans trop de surprise, que les individus appartenant à des groupes religieux plus traditionnels, qui pratiquent les doctrines de façon conservatrice et qui s'impliquent activement dans leur communauté de foi s'inscrivent beaucoup moins souvent dans des couples interreligieux. De plus, « les personnes qui ont un taux de religiosité plus élevé sont susceptibles d'accorder une plus grande importance à la compatibilité religieuse au moment de la sélection d'un partenaire. »<sup>18</sup> Ainsi, plus le degré individuel de religiosité est élevé, plus les chances d'être dans une union interreligieuse diminuent. Actuellement, pour l'ensemble de la population canadienne, la tendance démontre une baisse importante du taux de religiosité, bien que les résultats d'une enquête sur la diversité ethnique menée en 2002 par Statistiques Canada indiquent que plus de 50% des Canadiens s'adonnent à des activités religieuses de façon personnelle. Ce pourcentage augmente d'ailleurs sensiblement dans le cas des immigrants et des personnes âgées et semble être plus important chez les femmes que chez les hommes.

Néanmoins, les mouvements d'immigration et l'ancienneté d'implantation dans le pays d'accueil influencent également la formation d'unions interreligieuses. Ainsi, contrairement aux bouddhistes, les musulmans, les sikhs et les hindous, qui font partis des récentes vagues d'immigration au Canada, ont davantage tendance à s'unir à des membres de leur communauté. Cette association culturelle, souvent présente chez les premières générations d'immigrants, tend à s'estomper dans les générations suivantes ; ce qui expliquerait que chez les jeunes des 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> générations, il y ait davantage d'unions interreligieuses. Fait à noter, pour les musulmans, les unions interreligieuses les plus fréquentes se produisaient avec des catholiques, et ce, dans plus de 4% des cas.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.21.

Le lieu d'implantation des nouveaux immigrants contribue également au choix du partenaire. L'espace urbain, tout en favorisant la diversité et le jeu des rencontres peut permettre le développement de relations qui, à l'extérieur de ce cadre, n'auraient peut-être jamais vues le jour. Si l'on combine ce facteur « à une baisse de l'importance de la religion dans la vie sociale et à une tolérance grandissante des Canadiens à l'égard des autres groupes religieux »<sup>19</sup>, il est possible de voir dans une certaine sécularisation de l'espace public une ouverture à la formation et à l'augmentation d'unions interreligieuses.

Cependant, bien que ces facteurs soient déterminants dans la construction de la mixité conjugale, un des points les plus importants dans le choix du partenaire demeure le niveau de scolarisation des individus. Certains vont même jusqu'à affirmer « que les facteurs liés aux études sont devenus plus importants que la religion »<sup>20</sup> dans la formation des unions. Les chercheurs ont d'ailleurs conclu « que les membres des groupes minoritaires très scolarisés se marient davantage avec des gens de l'extérieur de leur groupe que leurs homologues moins scolarisés. »<sup>21</sup> Ceci s'expliquerait en partie par une diminution de l'influence exercée par la famille et la communauté sur le choix du conjoint, qui pourrait être compensée par une augmentation de l'effectivité du libre-choix ainsi que par les échanges et l'ouverture que suscitent les lieux d'études. Selon les analystes de cette enquête, « les études ont un effet significatif sur la probabilité des couples de vivre en union interreligieuse »<sup>22</sup>, mais de surcroît, elles expliqueraient également une part du rôle de l'âge dans la formation des unions mixtes puisque les tendances sociales actuelles démontrent que les jeunes sont de plus en plus scolarisés par rapport aux générations précédentes et que de surcroît les 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> générations issues de l'immigration risquent également de se retrouver parmi ce groupe d'âge.

Si l'on ajoute à ces données le contexte d'urbanité dans lequel se retrouvent les lieux d'études, la diminution d'ensemble de la religiosité chez les jeunes, l'essor des flux migratoires, des échanges et des politiques sociales et économiques qui favorisent une

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.21.

plus grande ouverture sur le monde; force est de constater que ces résultats s'inscrivent dans la lignée des analyses précédentes portant sur les couples mixtes. L'augmentation des unions interreligieuses risque donc de poursuivre son ascension car il a été démontré, en plus des facteurs précédents, « que le nombre d'unions interculturelles chez les personnes appartenant à des groupes d'immigrants peut augmenter dans le cas des générations subséquentes »<sup>23</sup> et « que les enfants dont les parents vivent en union interreligieuse sont plus susceptibles de faire comme eux... »<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Hamm et Milan, « Les unions interculturelles », p.4.

<sup>24</sup> Clark, « Les unions interreligieuses au Canada », p.21.



## CHAPITRE 2

### ÉLÉMENTS DE MÉTHODOLOGIE

#### 2.1 Cueillette des données et échantillonnage

En considérant le devis de recherche préalablement établi, il convient d'admettre qu'une méthodologie de type qualitative semble être davantage appropriée pour ce genre de mémoire. En ce sens, cette étude se situe à la fois dans une logique exploratoire, dans la mesure où elle favorise une familiarisation avec un sujet encore peu développé, dans un cadre descriptif puisqu'elle tend à définir et à contextualiser divers éléments, autant au niveau de la subjectivité des acteurs que de leurs perceptions sociales, et surtout, elle vise à établir les bases d'une recherche explicative plus approfondie puisque l'objectif principal demeure la compréhension de schèmes gravitant autour d'un thème central, soit celui de la mixité. De la sorte, il serait injustifié de vouloir réduire cette recherche à une seule de ces fonctions, mais il serait également inadéquat de prétendre pouvoir développer chacun de ces volets spécifiques de manière exhaustive; d'où le choix de prioriser ici la dimension explicative. Selon Deslauriers et Kérisit (1998), les intentions des recherches surgissent de trois éléments importants; soit le contexte, l'histoire et le changement social, ce qui expliquerait pourquoi elles se retrouvent souvent :

[...] dans les crises qui se posent comme des indices révélateurs du moment où l'ordre social ancien n'existe plus et où le changement social s'opère. Les phénomènes de la marginalité, du changement, de l'inédit, de la transition (...) signalent une rupture avec les normes dominantes : mais puisqu'ils ont comme toile de fond la structure où ils naissent, il est souvent impossible de tirer un large échantillon de cas en raison de la nature même des variables étudiées...<sup>25</sup>

C'est donc l'une des raisons supplémentaires qui justifient l'utilisation d'une méthodologie de type qualitative pour l'étude de sujets tels que la mixité interreligieuse et les normes sociales qui la sous-tendent. L'imbrication des sphères publiques et privées en ce qui a trait à la mixité, tout comme la dialectique entre la mixité telle que vécue par les acteurs et la mixité telle qu'analysée par les auteurs et théoriciens, rejoint donc l'un des

---

<sup>25</sup> Poupart, Jean et al. , *La recherche qualitative, enjeux épistémologiques et idéologiques*, Québec, Éditions Gaétan Morin, 1998, p.89.

objets privilégiés de la recherche qualitative « par le caractère que revêt l'action de la société dans la vie et les comportements des individus ainsi que dans le sens où l'action individuelle se traduit en termes de changements collectifs »<sup>26</sup>

En tenant compte de ces divers paramètres, l'orientation de ma démarche est nécessairement empirico-inductive puisqu'elle tend à expliquer les différentes facettes de cas spécifiques en les reliant par la suite au contexte général, sans toutefois prétendre ici à une généralisation d'ensemble en raison des méthodes et de la taille de l'échantillon retenu. Mais en premier lieu, il serait difficile de ne pas préciser les motivations inhérentes au choix de mon objet de recherche. Sans trop de surprises, je me suis dirigée vers un sujet qui faisait partie de mes champs d'intérêt et qui me tenait par conséquent déjà à cœur. Étant moi-même dans une relation mixte interculturelle et interreligieuse, j'ai voulu approfondir ce qui me semblait davantage préoccupant, autant au niveau social qu'individuel. Je me suis donc attardée à l'aspect de changement social engendré par la mixité en tentant de développer un cadre qui me permette de voir la signification globale d'une augmentation du nombre d'unions mixtes à l'intérieur d'un contexte sociohistorique donné, soit celui du Québec contemporain aux lendemains de la résurgence de conflits internationaux touchant aux frontières entre le politique, le religieux, le social et l'individuel. La recension des écrits se déroule dans une logique de délimitation graduelle de l'objet de recherche afin d'en circonscrire adéquatement le terrain d'étude. L'obtention des informations se fait ainsi de manière cumulative, et ce, dans le but de pouvoir comparer les différentes théories proposées aux informations et commentaires obtenus lors des entrevues réalisées auprès de différents couples mixtes catholiques/musulmans. Ce jeu de comparaison continu a l'avantage de pouvoir permettre de recadrer et de préciser mon sujet au fur et à mesure qu'avancent mes démarches de recherche et de faire « que les catégories et leurs relations puissent sans cesse être confrontées aux données recueillies sur le terrain »<sup>27</sup>. De la sorte, il est possible d'évaluer les idées et concepts de manière constructive, sans isoler le discours des acteurs à un seul niveau d'analyse et de validation théorique. En dernier lieu, il est important de souligner que le corpus auquel je me réfère ne tient pas seulement à la sociologie, mais concerne également d'autres disciplines, puisqu'une approche multidisciplinaire possède

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>27</sup> Strauss, Anselm et Juliet Corbin, *Basics of qualitative research, Grounded theory procedures and techniques*, Californie, Éditions Newbury, 1990, p. 56.

l'indéniable avantage de permettre d'aborder différentes pistes et conceptions d'un même sujet.

Théoriquement, comme pour un grand nombre de recherches qualitatives, mon objet se situe dans une vision à portée restreinte, définie, selon Gingras (2003), « comme un ensemble de propositions logiquement reliées, encadrant un plus ou moins grand nombre de faits observés et formant un réseau de généralisations possibles dont on peut dériver des explications pour un certains nombres de phénomènes sociaux »<sup>28</sup>, d'où le choix de ne pas poser d'hypothèses à proprement parler, tel qu'en conviendrait une approche hypothético-déductive, mais plutôt d'avancer quelques propositions de recherche heuristiques. Le but est alors davantage de tenter de comprendre certaines des logiques à l'œuvre dans la formation et le fonctionnement des couples mixtes interreligieux en tant que tendance ou processus social bien plus que de démontrer l'exactitude ou la causalité de ces propositions, lesquelles ne sont au départ que des pistes réflexives générales. En ce sens, l'échantillon retenu est de type non probabiliste, ou théorique, puisque « le caractère unique et exemplaire de ce type d'échantillon nous donne accès à une connaissance détaillée et circonstanciée de la vie sociale (à défaut d'en connaître la totalité des aspects généraux). »<sup>29</sup> Il n'est donc pas question de déterminer une structure traversée de liens de causalité, mais de réfléchir en partant de faits et d'observations générales pour tendre vers une analyse et une conceptualisation plus étroite de phénomènes précis.

Afin de juger de la qualité des instruments de collecte de données, les chercheurs se basent principalement sur deux critères, soit la capacité de recueillir les informations nécessaires et l'efficacité des méthodes employées pour le faire. Les données analysées sont donc, tout comme le type de méthode utilisée, de nature qualitative. Ainsi, il est question du discours des acteurs en tant qu'expériences, représentations et opinions; lesquelles sont ensuite retravaillées en fonction des apports théoriques de la littérature. L'objectif principal de cette méthode est ici de « conserver un équilibre entre le travail

---

<sup>28</sup> Gauthier, Benoît et Gingras, F.P, *Recherche sociale : de la problématique à la collecte de données*, Québec, Éditions Presses de l'Université du Québec, p.115.

<sup>29</sup> Deslauriers et Kérisit, *La recherche qualitative, enjeux épistémologiques et idéologiques*, dans Poupart et al, p.97.

empirique et le travail théorique »<sup>30</sup> et de permettre d'étudier le réel « en fonction d'une problématique relationnelle qui s'insère dans un cadre donné; le tout dans une perspective holistique et interprétative »<sup>31</sup>.

Or, pour en revenir aux modalités d'échantillonnage, il est important de se rappeler que les méthodes utilisées pour recenser l'information ne sont pas des règles rigides, mais plutôt des outils permettant de soutenir une certaine validité dans la façon dont sont recueillies les données. Pour les échantillons qualitatifs, on fait souvent référence aux appellations d'échantillon intentionnel, typique ou par choix raisonné, puisque la recherche est d'une certaine façon orientée dans le sens de l'objet d'étude et de ses paramètres constitutifs. « L'utilisation de cette technique se justifie par la pertinence des choix raisonnés qui la sous-tendent. »<sup>32</sup> Ce ne sont pas les règles en tant que tel qui servent ici de moteur de recherche, « mais plutôt l'adéquation entre la sorte d'échantillon et l'objet de recherche. »<sup>33</sup> Le corpus empirique prend alors une autre dimension, puisqu'il permet l'enchevêtrement entre les dimensions théoriques et celle de la subjectivité du discours des acteurs. Dans le cas de ce mémoire, il est question d'un échantillon par cas multiples réalisé selon une structure close (ou conventionnelle) puisque plusieurs couples ont été interrogés sur leur relation et leurs représentations de la mixité, sans toutefois, pour des raisons évidentes, que l'ensemble de la population des couples mixtes catholiques/musulmans soit dénombrée. Il s'agit alors d'un échantillon opérationnel (5 couples) « prélevé d'une population empiriquement limitée »<sup>34</sup> (soit l'ensemble des couples mixtes interreligieux au Québec). L'exercice de généralisation est donc impossible à produire en raison du nombre restreint d'entrevues réalisées, mais il est tout de même pertinent de tenter de tracer certains parallèles entre les données théoriques et celles qui sont ici recueillies. On ne peut cependant parler d'une structure complète à deux paliers, (généralisation de l'échantillon à une population donnée (niveau empirique),

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.107.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.108.

<sup>32</sup> Dépelteau, François, *La démarche d'une recherche en sciences humaines*, Paris, Éditions De Boeck Université, 2000, p.227.

<sup>33</sup> Bourdieu, Pierre et al, *Le métier de sociologue*, Berlin, Éditions Mouton de Gruyter, 5<sup>e</sup> édition, 2005, p.59.

<sup>34</sup> Deslauriers et Kérisit, *La recherche qualitative, enjeux épistémologiques et idéologiques*, dans Poupart et al, p.118.

qui serait par la suite généralisée à une population d'ensemble plus vaste (niveau théorique)), mais il n'en demeure pas moins que les bases méthodologiques sont constituées d'après ce même modèle, bien que dans une échelle réduite. C'est une autre des raisons pour laquelle il ne peut y avoir ici d'hypothèses à vérifier puisqu'une confirmation ou une réfutation de celles-ci ne peut être significative, puisqu'impossible à généraliser. L'objectif est plutôt de tenter de voir si les propositions de départ, développées à la lumière de la littérature, peuvent être observées au sein de l'échantillon retenu. Dans ce contexte précis, le processus retenu est celui de l'induction empirico-analytique, où une première étape de la démarche intermédiaire est accomplie, ce qui permet également de déterminer la portée heuristique et l'intérêt qu'il peut y avoir à entamer de nouvelles recherches sur le sujet.

En ce sens, l'objet de mon mémoire se retrouve au cœur même de l'analyse de Michelat (1975) sur les finalités théorico-méthodologiques de la recherche. Ainsi, d'après l'axe des représentations sociales et des expériences de vie, la mixité telle que vécue subjectivement par les acteurs, « vise (comme nombre de recherches qualitatives) à appréhender et rendre compte des systèmes de valeurs, des normes, des représentations et des symboles propres à une culture ou une sous-culture »<sup>35</sup>, d'où la pertinence de choisir une méthode de type qualitative. « Le statut accordé à l'interviewé est celui d'un individu qui est le porteur de la culture et des sous-cultures auxquelles il appartient et dont il est représentatif. Il est une sorte de support d'une des constellations du système de valeurs sociétales »<sup>36</sup>, soit ici celui de la mixité conjugale dans un système occidental démocratique et individualiste, mais il intervient également en tant qu'informateur d'un mode de vie tel que vécu et perçu de l'intérieur, représenté dans cette situation par la différence religieuse et culturelle au sein du couple.

Le dernier point que j'aimerais aborder avant d'entamer la méthodologie portant sur l'analyse des données a trait aux critères de diversification et de saturation des recherches par cas multiples. La diversification tend à permettre de tracer un portrait

---

<sup>35</sup> Michelat, Guy, « Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie », *Revue Française de Sociologie*, Juin 1975, p.230

<sup>36</sup> Deslauriers et Kérisit, *La recherche qualitative, enjeux épistémologiques et idéologiques*, dans Poupert et al, p.153.

représentatif en favorisant une grande variété au sein de l'échantillon, alors que la saturation permet de voir que le nombre d'entrevues nécessaire a été réalisé afin que les données colligées puissent être analysées sans qu'il y ait obtention d'éléments importants. Elle apparaît « lorsque les données récoltées lors des dernières entrevues deviennent répétitives ou déjà connues, lorsque la recherche empirique ne révèle plus rien de nouveau. »<sup>37</sup> En ce qui me concerne, une de mes finalités théoriques est de pouvoir tracer un portrait représentatif des unions mixtes interreligieuses catholiques/musulmanes au Québec, mais je ne peux malheureusement généraliser à une plus large échelle les données obtenues lors de mes entrevues. Ainsi, je vise à atteindre la forme de diversification externe, mais en raison du temps disponible et du nombre d'entrevues menées, j'ai dû me limiter au critère de diversification interne (ou intragroupe), qui consiste à rechercher un panorama aussi vaste que possible, mais au sein « d'un groupe restreint et homogène d'individus. »<sup>38</sup> Pour simplifier, il s'agit donc « d'une étude exhaustive et en profondeur d'un groupe restreint plutôt que d'une vision globale d'un groupe hétérogène »<sup>39</sup>. Dans ce contexte, l'exercice de saturation consiste à tenter de diversifier le plus possible ce groupe homogène en choisissant, par exemple, des individus caractérisés par le même critère de mixité religieuse, mais appartenant à des milieux socio-économiques différents, mariés ou en union libre, avec ou sans enfants, etc. L'intérêt pour la comparaison demeure, mais c'est davantage celui de la description dont il est question. La diversification horizontale (interne) possède donc l'avantage de permettre une saturation plus aisée à l'intérieur du sous-groupe sélectionné. Le critère de la saturation théorique permet ici de mettre en relation le matériel empiriquement recueilli (expériences des acteurs, représentations, perceptions, opinions...) aux différents concepts concernant la mixité, tel que la théorie de l'homogamie ou des échanges compensatoires réciproques; qui seraient peut-être plus difficiles à distinguer dans un vaste échantillon à diversification verticale (externe). Quant à la saturation empirique, qui s'illustre par le fait que de nouvelles entrevues n'apporteraient rien de plus, en terme explicatif, à celles déjà réalisées, il me paraît peu probable de pouvoir l'atteindre avec un échantillon aussi restreint, mais puisqu'une de ses fonctions est de permettre la

---

<sup>37</sup> Dépelteau, François, *La démarche d'une recherche en sciences humaines*, p.376.

<sup>38</sup> Deslauriers et Kérisit, *La recherche qualitative, enjeux épistémologiques et idéologiques*, dans Poupart et al, p.155.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.155.



généralisation des données, objectif auquel je ne peux aspirer ici, il ne devient plus essentiel d'y parvenir à tout prix. Or, comme le soulignent Deslauriers et Kérisit (1998), « le processus de saturation empirique exige, en règle générale, que l'on ait essayé pendant la collecte des données de maximiser la diversification interne »<sup>40</sup>, d'où la direction prise pour ce présent mémoire. Finalement, l'échantillon constitué en est un par homogénéisation puisqu'à travers un groupe ayant des caractéristiques communes, notamment quant à la nature interreligieuse de leur relation, diverses autres variables sont également considérées (âge des partenaires, degré de scolarité, milieu socio-économique, présence d'enfants ou non...) de façon à former des sous-catégories, d'une ou deux entrevues chacune, qui servent subséquemment à comparer la nature des données obtenues. Certaines des bases de la méthode par contraste-approfondissement sont également employées, telle que l'idée de confronter les cas entre eux et de les décrire avec une certaine profondeur, mais dans une moindre mesure, d'où le choix de l'homogénéisation comme stratégie principale.

Quant à la constitution de l'échantillon, il s'agit d'une méthode arborescente (dite aussi en filière, en cascade ou par boule de neige) puisque les premiers contacts servent à solliciter d'autres participants, et ce, jusqu'à ce qu'une certaine diversité soit atteinte. Évidemment, cette méthode a des limites dans la mesure où l'échantillon construit n'est plus le fruit du hasard, mais étant donné la spécificité de mon objet d'étude, il est difficile de constituer autrement un échantillon suffisamment significatif, d'après les mêmes modalités de ressources et de temps disponibles.

Ainsi, pour recueillir les informations sur le terrain, le mode d'investigation privilégié est celui de l'entretien semi-dirigé. Cette méthode de collecte de données me paraît être la plus appropriée pour un échantillon par cas multiples puisqu'elle permet aux personnes interrogées de faire part de leurs expériences, leurs représentations et leurs perceptions sans toutefois que le discours ne s'écarte du sujet principal d'étude. Des questions ouvertes sont abordées sur des thèmes préalablement déterminés et les réponses fournies par les différents couples rencontrés permettent d'induire, à partir d'énoncés singuliers, des pistes de conceptualisation de la mixité. Le corpus théorique sert alors d'amorce à la constitution des questions posées en entrevue, mais il est important que le

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p157.

degré de liberté laissé aux répondants soit suffisamment grand pour laisser une place à l'imprévu. De la sorte, les critères de liberté et de profondeur des réponses sont tous deux en position mitoyenne entre l'entrevue fermée et l'entrevue ouverte. Le déroulement des entretiens peut donc varier d'une situation à une autre, puisque chacune de ces périodes d'interactions a sa propre dynamique, mais la logique d'ensemble des enchaînements demeure la même, afin que ma propre subjectivité ne puisse altérer le sens des réponses obtenues et qu'une certaine homogénéité des contenus puisse être représentée. La grille d'entretien est également divisée en sections principales (Section 1 : parcours et informations individuelles, Section 2 : informations sur le couple, Section 3 : environnement social et familial) pour ensuite être répartie en sous-thèmes et questionnements théoriques. Les thèmes principaux concernent les perceptions sociales de la mixité et ce qui caractérise les contextes d'interreligiosité, la vie au sein des couples mixtes interreligieux (mariage, enfants, métissage, identité, conflictualité...), l'intégration sociale, les diverses théories portant sur la mixité ainsi que des données d'ordre sociodémographiques qui servent à établir certains points de comparaison entre les couples interrogés.

## **2.2 Traitement et analyse des données**

Afin de réaliser adéquatement cette démarche, la première étape consiste à classer les informations recueillies lors des entrevues. Pour ce faire, il est important d'utiliser des outils d'analyse rigoureux qui permettent d'écarter une partie des biais de subjectivité dans l'interprétation des données, ce qui justifie, dans le cas de l'objet de mon mémoire, la pertinence d'employer des grilles conceptuelles de codification des informations. Ainsi, chacune des catégories ayant auparavant servi à l'élaboration de ma grille d'entretien a par la suite été transposée de façon à mettre en évidence les thèmes et sous-thèmes étudiés. La visée de « ces guides est de constituer des ensembles d'informations homogènes et organisés selon un ordre construit pour favoriser la



comparaison. »<sup>41</sup> Cette démarche de codification en est alors aussi une de clarification puisque les données recensées peuvent ensuite être comparées et analysées plus rigoureusement, à la lumière des concepts préalablement développés sur la question. L'objectif d'une telle méthode n'est cependant pas l'adéquation absolue entre les théories existantes et les éléments du discours des acteurs, mais plutôt la comparaison, voire la confrontation entre ces idées. Je peux de la sorte distinguer ce qui, à partir de la conceptualisation initiale des auteurs, se retrouve au sein des différentes entrevues et ce qui semble être actuellement exclu de la réalité des couples mixtes interreligieux au Québec. Cette dialectique entre discours et théories possède aussi d'indéniables avantages, dont celui de permettre de remanier ce qui demeure pertinent à des fins d'analyse ultérieure, d'élargir la portée heuristique des idées qui s'y retrouvent et de favoriser le questionnement quant aux concepts qui semblent être moins révélateurs des processus qui caractérisent les situations de mixité religieuse. Il n'est donc pas ici question d'une démarche qui s'avère être totalement inductive, puisqu'un certain appareillage théorique précède l'abord du terrain, notamment en ce qui a trait à la littérature et la conceptualisation des idées, mais nous ne nous retrouvons pas pour autant face à une démarche hypothético-déductive en raison de l'ouverture des méthodes choisies et de l'importance accordée aux discours des acteurs dans la formulation des résultats de recherche. « Ainsi, on insistera sur l'importance des perspectives des acteurs sociaux dans la définition de leur univers social, sans toutefois négliger le contexte micro et macrosociologique dans lequel s'inscrivent leurs actions »<sup>42</sup>.

Chacun des concepts utilisés dans la grille d'analyse ne sert en fait que de guide méthodologique permettant de recueillir des informations qui demeurent en lien avec l'objet d'étude initial, mais en aucun cas il ne s'agit d'un canevas rigide d'interprétation ou de validation d'hypothèses préalables. Ainsi, le cadre choisi se veut réceptif aux nouvelles idées et peut être modifié en tout temps, le tout dans une perspective itérative de construction des savoirs. « Les instruments restent donc ouverts et continuellement soumis à des révisions ». (Miles et Huberman, 1984) Tout comme le propose Manning

---

<sup>41</sup> Combessie, Jean-Claude, *La méthode en sociologie*, Paris, Éditions La Découverte, 2003, p. 55.

<sup>42</sup> Deslauriers et Kérisit, *La recherche qualitative, enjeux épistémologiques et idéologiques*, dans Poupart et al, p.312.

(1982) dans sa méthode d'induction analytique, il me paraît juste « d'étudier de façon approfondie un petit nombre de cas, de décrire leurs caractéristiques essentielles, de retracer les causes des phénomènes et de voir comment elles interagissent pour produire un certain résultat »<sup>43</sup>, surtout lorsque cette méthode est remaniée afin d'être mise en liens avec des propositions de départ qui permettent d'édifier la réflexion.

En choisissant une méthodologie non pas axée sur le nombre d'entrevues réalisées, mais sur leur profondeur, il est possible d'en dégager les traits constitutifs et fondamentaux qui permettent de retracer les caractéristiques les plus importantes du phénomène, selon l'angle d'analyse qui est alors privilégié. Il est possible que les propriétés de la situation à l'étude soient celles ayant servies préalablement à la constitution des grilles d'analyse et d'entretien, mais il se peut qu'elles soient également d'une autre nature. C'est pourquoi il est important que la théorisation soit faite dans une dynamique de mouvance et de re-questionnements continus, afin de pouvoir réinterpréter ce qui serait inadéquat quant aux propositions initialement formulées. De la sorte, les indicateurs doivent être les plus neutres possibles afin de ne pas induire de biais dans la codification qui en découle. Dans le cas de mon mémoire, les catégories construites ne peuvent évidemment pas échapper à une part de subjectivité, ce qui implique que leur relecture doive être souple et ouverte aux changements. La reformulation fait donc partie intégrante du processus de catégorisation en méthodologie qualitative car elle sert à remettre en perspective et à ancrer la théorie dans la réalité étudiée « en testant la solidité du schème explicatif » (Bogdan et Bicklen, 1982). « Durant tout le processus de recherche, la théorie sera révisée pour épouser tous les faits qui surviennent, tout comme la question (et les propositions) de recherche qui sera modifiée »<sup>44</sup> Le but n'est donc pas d'identifier des causes précises, mais davantage de permettre l'élaboration de dimensions significatives quant à l'explication d'un phénomène donné, soit ici celui de la mixité religieuse. « L'objectif n'est pas d'atteindre l'explication parfaite, mais de mesurer le progrès accompli à travers les modifications de l'explication par rapport à la connaissance initiale »<sup>45</sup>. Ainsi, il n'est pas étonnant que « les étapes de collecte, de codification et d'analyse des données soient interreliées. La comparaison constante va de soi dans la

---

<sup>43</sup> Deslauriers, Jean-Pierre, *La recherche qualitative*, p.295.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.297.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.303.

mise au jour de catégories et dans la formulation de propositions relationnelles. Ce n'est pas la vérification, mais la comparaison et l'explication qui sont mises de l'avant, le tout dans une perspective de découverte continue. »<sup>46</sup> (Goetz et LeCompte, 1981)

Dans la constitution de la grille d'analyse, les théories portant sur les différents aspects de la mixité religieuse sont regroupées dans une même catégorie conceptuelle, par exemple celle des perceptions sociales de la mixité. L'objectif de cet exercice est par la suite de cibler, par comparaison, ce que cette dernière représente du point de vue des auteurs et des acteurs afin de découvrir ce qu'en sous-tend le contenu. Ainsi, certains sous-thèmes sont proposés dès le départ alors que d'autres viennent s'ajouter tout au long de l'analyse. Par conséquent, la codification est effectuée à partir des éléments recensés dans le discours des individus interrogés, mais de façon à ce qu'ils soient mis en relation avec les théories de départ et ce, dans le but de donner un sens constitutif à l'analyse. Les faits doivent être objectifs en eux-mêmes, mais réinterprétés et remaniés à la lumière des théories étudiées afin de construire des catégories adéquates et ancrées dans la réalité telle que vécue par les acteurs et non seulement reproduites à des fins explicatives dans la littérature existante. De la sorte, « les catégories constitueront des dimensions pertinentes du phénomène observé. »<sup>47</sup> Les propriétés de ces catégories illustreront en quelque sorte leur contenu, présenté sous formes de thèmes principaux et de sous-thèmes (aussi appelés dimensions). Ce profil « représente les propriétés spécifiques d'un phénomène dans un certain ensemble de conditions, »<sup>48</sup> lesquelles sont par la suite analysées en fonction des outils théoriques préalablement cités. Pour résumer convenablement, « une fois découpées en unités, les données seront codifiées en regard de ces catégories puis regroupées, ces opérations entraînant souvent une redéfinition plus juste des catégories. Des liens sont ensuite établis entre les diverses propriétés des catégories, puis entre les catégories elles-mêmes. Tout au long de ce processus, les catégories et leurs liens sont sans cesse critiqués : la cohérence et la correspondance avec les données sont soupesées et comparées aux théories déjà existantes. »<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.305-306.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.315.

<sup>48</sup> Strauss, Anselm et Juliet Corbin, *Basics of qualitative research, Grounded theory procedures and techniques*, p. 70.

<sup>49</sup> Laperrière, Anne, *La recherche qualitative, enjeux épistémologiques et idéologiques*, Québec, dans Poupart et al, Éditions Gaétan Morin, 1998, p.326.

Ex.

Catégorie conceptuelle : perceptions sociales de la mixité

Propriétés : Stéréotypes véhiculés, représentations médiatiques de la mixité, rapport avec l'environnement et réseaux sociaux, etc.

Codification subséquentes à partir d'éléments du discours des acteurs qui constituent les dimensions de ces propriétés.

La codification s'effectue ainsi par étapes distinctes, telles que celles proposées par Strauss et Corbin (1990) : « en début de recherche, la codification est à la fois ouverte et exhaustive afin de faire émerger des données le plus grand nombre de concepts et de catégories analytiques possibles quant au phénomène observé. Elle devient ensuite plus sélective et cohérente, c'est-à-dire théoriquement intégrée et accompagnée d'une réflexion théorique (les catégories ne doivent pas être rigides pour être cohérentes, mais plutôt en adéquation à l'ensemble des données recueillies). Les nouveaux éléments sont finalement comparés de façon sélective au contenu des catégories déjà existantes afin de les préciser, d'en raffiner les propriétés ou de créer d'autres catégories conceptuelles, au besoin.»<sup>50</sup> Il s'agit alors d'une démarche visant à l'intégration et à la complétude des données via les analyses subséquentes, car une fois ces étapes complétées, il devient possible d'établir des liens et de faire des relations entre les catégories élaborées et par conséquent, d'avancer quelques pistes explicatives se rattachant au phénomène social étudié. Ainsi, « afin d'informer sur la dynamique d'une situation donnée et d'en comprendre la signification théorique, il faut que la précision et l'exhaustivité des catégories conceptuelles soient assurées et qu'elles couvrent l'ensemble des variations possibles »<sup>51</sup>, à la lumière des conditions structurelles au sein desquelles elles se retrouvent.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 317-318.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p.324.

## CHAPITRE 3

### REVUE DE LA LITTÉRATURE

#### 3.1 Théorie et critique de l'homogamie

Les premières réflexions portant sur la notion de mixité au sein du couple ont été abordées en fonction des règles de normativité et de cohésion sociale. Dans son livre « Le choix du conjoint », rédigé en 1964, Alain Girard a développé le concept d'homogamie, traduction de « like marries like », qui illustrerait l'appartenance des partenaires à un même milieu social, autant au niveau de la scolarisation, des revenus, de la religion, de l'origine, que du statut socioprofessionnel. « L'homogamie reflèterait le poids des contraintes spatiales et sociales en enserrant la liberté de l'individu dans un réseau étroit de probabilités et de déterminismes »<sup>52</sup>. L'homogamie, comme modèle normatif d'analyse du couple représente donc, en quelque sorte, une forme d'objectivation du choix du partenaire en fonction de règles sociales dominantes et viserait subséquemment à réduire les écarts possibles entre les conjoints. Ce concept est encore largement employé en sociologie de la famille, où il est opposé à l'hétérogamie qui signifierait, au contraire, des disparités marquées entre ces mêmes critères. De plus, l'homogamie fait référence, de façon tacite, à une logique de marché quand à la formation des unions. En effet, il est question de stratégies matrimoniales d'échanges, où les « capitaux » des partenaires seraient comparables et où le choix du conjoint serait directement lié à des stratégies de reproduction (Bourdieu, 1974). En ce sens, l'hétérogamie représenterait une chance accrue de réussite, pour l'un des conjoints, car il accèderait, de par son union, à une augmentation de sa valeur. Cependant, pour tenir compte de cette approche, il faut également se référer aux théories des échanges compensatoires réciproques (Davis et Merton, 1941) et des ressources, (Blood et Wolfe, 1965) qui ajoute la notion des rapports de force symbolique entre les partenaires, « qui se mesurerait par l'écart entre leurs richesses respectives (moyens financiers, apparence physique, statut social, niveau de scolarité...) »<sup>53</sup>. Dans les couples homogames, l'équilibre entre les partenaires serait

---

<sup>52</sup> De Singly, François, « Théorie critique de l'homogamie », *L'Année sociologique*, 1987, p.185.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.200.

maintenue grâce à leur valeur comparable, d'où la stabilité des relations qui excluraient les rapports de force symboliques entre les moyens d'échanges désignés. Ainsi, pour plusieurs auteurs, si l'on veut favoriser une certaine cohésion sociale et augmenter les chances de réussite d'un couple, l'homogamie doit faire partie des règles matrimoniales ou conjugales implicites. « L'homogamie formerait une des conditions de la naissance et de la permanence des liens affectifs. Le bon fonctionnement d'un couple requiert un consensus culturel, garanti par l'homogamie, qui constitue un des moyens de réduire les conflits idéologiques et culturels potentiels dans le couple »<sup>54</sup>.

Évidemment, toutes les notions de distinctions sexuelles sont prises tel un a priori dans cette conception de l'union, car à la base, l'homogamie en reviendrait simplement à dissocier les caractéristiques sexuelles, ce qui ferait, par conséquent, d'un couple formé d'un homme et d'une femme un couple hétérogame. La définition de Girard (1964) ne tient donc pas compte de cet élément de différenciation. Or, si l'homogamie représente en quelque sorte la règle en matière d'unions conjugales réussies et socialement admissibles, toute autre formation est automatiquement perçue comme une déviance quant à cette norme. Les couples mixtes en seraient l'exemple éloquent si l'on considère « que n'importe quel critère différenciateur dans l'union conjugale est une forme d'hétérogamie »<sup>55</sup>. Des différences entre les partenaires quant à des facteurs tels que l'appartenance ethnique, la nationalité ou la religion, bien qu'encore une fois à définir en fonction de l'époque, du milieu et du contexte, tendent à prétendre à un écart de la norme et favoriser une analyse conceptuelle en fonction des rapports de proximité et de distance entre les partenaires.

Une autre façon d'évaluer la question serait de l'aborder selon l'angle anthropologique des rapports distinctifs entre intérieur et extérieur auxquels nous réfèrent respectivement les termes d'endogamie et d'exogamie, également utilisés en sociologie de l'immigration. Ce travail de questionnement lexical nous amène directement à l'émergence d'un vocabulaire traitant de la « mixité ». En effet, « à l'image des groupes eux-mêmes, la mixité change de formes et d'objets. Elle implique aussi un rapport aux normes. On parle, dans la vie sociale, « d'unions mixtes » quand on a le sentiment que la

---

<sup>54</sup> Kellerhals, J., « Théorie critique de l'homogamie », dans De Singly et al, p.187.

<sup>55</sup> Neyrand, Gérard, *Dialogue : Ces couples qu'on appelle mixtes*, Paris, Éditions Érès, 1998, p.19.

norme de la proximité sociale entre les conjoints est, d'une manière ou d'une autre, transgressée. »<sup>56</sup>. « Les unions mixtes apparaissent alors comme des facteurs perturbateurs de la cohésion sociale ».<sup>57</sup>

Schnapper et Varro (1998) soulignent cependant qu'il est important de garder en tête que la mixité, comme toute autre notion, est d'abord et avant le produit d'une construction sociale de la réalité qui n'est pas objective mais plutôt en mouvance, selon le temps et les lieux décrits et surtout d'après le regard qu'on lui porte. Ainsi, lorsque Collet (1998) propose son concept de « mixogamie », elle inscrit le couple mixte dans sa relation à la norme sociale :

La mixogamie permet de voir dans quelle mesure une réalité conjugale précise est considérée comme allant à l'encontre de la norme d'un groupe social de référence et/ou est assujettie à une législation particulière, dans un système social donné, à une époque donnée, et comment elle s'inscrit ainsi dans le processus de modernisation de la société (le tout dans une logique de transgression ou de dépassement des normes sociales et conjugales).<sup>58</sup>

Neyrand (1996), quant à lui, accolerait au terme « mixité », utilisé pour désigner des différences d'ordre sociale et juridique, le mot « diversité », plutôt que déviance, contrairement à ce que faisaient les premiers sociologues à s'être penchés sur la question.

La réflexion pourrait porter davantage sur la nature des relations d'altérité en tant qu'indice de fonctionnement social dans un contexte de mixité plutôt que sur la transgression de normes socialement construites amenant à une stigmatisation des unions symbolisant la diversité. Jacques Commaille (1998) abonde d'ailleurs en ce sens lorsqu'il dit :

[...] que la mixité constitue un angle d'attaque exceptionnel pour une analyse des processus de constitution de l'ordre social et de l'ordre politique dans une société donnée, dans la mesure où les mariages mixtes deviennent révélateurs de l'imbrication des dimensions publique (citoyenneté) et privée (conjugalité) dans le fonctionnement social.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Varro, Gabrielle et Dominique Schnapper, *Liberté, égalité, mixité... conjugale*, p.10.

<sup>57</sup> Collet, Beate, *Liberté, égalité, mixité... conjugale*, dans Varro et al, p.144.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.146.

<sup>59</sup> Jacques Commaille, *Liberté, égalité, mixité... conjugale*, dans Varro et al, p.277.

D'autres auteurs contemporains, à la suite de nombreuses recherches menées dans les dix dernières années, ont apporté d'importantes clarifications à la question. Ainsi, Streiff-Fenart (1989), Varro (1998) et Phillippe (1993) ont constaté que malgré une différence d'origine ou de culture, les partenaires d'une union mixte n'en sont pas pour autant hétérogames. Les résultats d'une étude portant sur les couples franco-magrébins en France, permettent à Streiff-Fenart (1989) d'en arriver à la conclusion que « ces couples unissent des individus occupant des emplois de niveau comparable et représentent des mariages parfaitement homogames socialement. »<sup>60</sup>. De plus, en sachant que « les définitions adoptées dépendent des contextes historiques, sociaux et juridiques des acteurs et des chercheurs, elles sont toujours subjectives et affaires de représentations. »<sup>61</sup> Ces auteurs parviennent donc au constat que la mixité ne correspond pas pour autant à l'hétérogamie au sein de ce type d'union. « Les principaux types de mixité mis en scène par les recherches contemporaines désignent une mixité d'appartenance, en lien avec des groupes antagonistes mais socialement homogames. »<sup>62</sup>

Ainsi, une des principales critiques pouvant être portée au concept d'homogamie est d'être détaché de la réalité des sociétés contemporaines, qui, davantage préoccupées par le libre-choix et l'individualisme, ne considère plus l'appartenance au groupe et le choix collectif comme une règle implicite de sélection. Évidemment, nombre de critères sont influencés par l'environnement social, mais ce n'est plus nécessairement l'optimisation des règles de ressemblances qui prévaut.

Dans ce contexte, Jacquard et Segalen (1971) se demandent si l'homogamie n'aurait pas plutôt changé de critères ? Kaufmann (1993) soutient que la recherche de différences occupe un rôle important dans la désignation du partenaire car ce n'est qu'au prix d'une certaine confrontation que pourra se créer une véritable identité conjugale, sorte de terrain d'entente ou de zone commune (Goffman, 1975) nécessaire à la formation du couple. Dans le même sens, Kellerhals (1982) affirme que « les distances sociales

---

<sup>60</sup> Steiff-Fenart, Jocelyne, *Les couples franco-maghrébins en France*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1989, p.17.

<sup>61</sup> Varro, Gabrielle, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, p. 1.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.2.



entre les partenaires n'engendrent pas, contrairement à l'hypothèse fonctionnaliste et culturaliste, la désagrégation du couple. »<sup>63</sup>

Quant à la critique de la rupture avec la famille par le choix d'un partenaire « étranger », elle ne peut être directement liée à la mixité amoureuse car elle est souvent jumelée à un processus migratoire influençant lui-même largement le sens que prendront les relations familiales. En effet, comme il a été démontré que la formation du couple est fortement liée au mode de socialisation des individus, il est évident qu'au contact d'autres cultures, le métissage ne soit plus perçu comme une transgression de la norme. De plus, il serait inapproprié de résumer la mixité en de simples distinctions « biologisantes » puisque c'est dans le domaine du social que les différentes représentations prennent forme. Il ne faut pas non plus oublier que « la catégorie « couples mixtes » est statistiquement construite (Varro, 1998) et donc variable dans son interprétation. Dans un contexte d'échanges accrus entre les pays, les possibilités de rencontres à l'extérieur du cadre de la famille et de l'entourage immédiat se voient considérablement accrues, « et la notion de distance entre les conjoints, construite à partir de leur lieu de naissance, est éminemment relative. La variation de cette origine ne suffit donc pas, comme seul facteur, à anticiper l'homogamie »<sup>64</sup>, ce qui oblige les auteurs à revoir la notion d'homogamie proposée dans les années '60 et à proposer une nouvelle définition plus significative des termes « historiquement et politiquement connotés » utilisés lors des premières analyses portant sur la mixité conjugale.

Tout le débat portant autour de la distinction entre ce qui relève de l'ordre privé et de l'ordre public dans la constitution des unions est cependant toujours d'actualité puisque ce dernier continue toujours d'influencer, particulièrement en contexte de mixité, les relations entre les individus. Varro (1998) en fait d'ailleurs état lorsqu'elle dit que les couples mixtes incarnent un paradoxe : « dans nos sociétés occidentales démocratiques, fondées sur l'amour librement choisi, l'examen des situations concrètes montre que des interdits restreignent en fait l'exercice des libertés individuelles, et ce, même dans le domaine de la vie privée. »<sup>65</sup> Ainsi, la mixité conjugale, bien qu'étant principalement de

---

<sup>63</sup> Kellerhals, J., « Théorie critique de l'homogamie », dans De Singly, p.189.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.22.

juridiction privée, nous amène également à étudier la question d'un point de vue extérieur et à prendre en compte ses possibles incidences sociales, notamment en ce qui concerne la situation des couples mixtes interreligieux au Canada.

### 3.2 Mixité conjugale et intégration sociale

Le choix d'un partenaire du pays d'accueil pour le conjoint étranger est considéré, pour plusieurs auteurs, comme un des facteurs principaux de l'intégration sociale, voire même comme une « stratégie d'intégration des étrangers » (Varro, 1998). Or, avant de poursuivre l'analyse de cette question, il convient de définir ce qu'est l'intégration et en quoi elle se distingue de l'assimilation. Ainsi, selon Collet (1998) :

L'intégration peut se comprendre à partir du concept durkheimien de cohésion sociale, en tenant compte de la réflexion sur la force intégrative et normative des institutions. C'est un processus de participation au cadre normatif que constitue la société, élaboré dans la dynamique entre les conditions structurelles et les comportements et les attitudes des acteurs. Le concept d'assimilation, en revanche, prend surtout la forme de modèles en cycles ou en étapes,<sup>66</sup> dont le but ultime traduit, dans les faits, « une volonté de fondre tous les éléments épars présents dans le pays en une nation unifiée, le tout dans la conformité aux normes dominantes.<sup>67</sup>

En tenant compte de cette nuance, plusieurs des faits recensés permettent en effet de croire que la mixité pourrait contribuer à favoriser l'intégration, d'où la proposition de Tribalat (2003) d'adopter une nouvelle définition du couple mixte en tant que mesure « du degré d'assimilation d'une population étrangère sur un territoire donné. »<sup>68</sup> Par exemple, en France, « ce sont toujours les nationalités les plus anciennement implantées qui présentent les taux de mariages mixtes les plus élevés »<sup>69</sup>. Évidemment, en sachant la façon dont sont colligées les statistiques françaises, il est important de tenir compte que ce constat, bien qu'observable, est difficilement quantifiable puisque tous les étrangers

---

<sup>66</sup> Collet, Beate, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, dans Varro et al, p.141-142.

<sup>67</sup> Schnapper, Dominique, *La communauté des citoyens*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, p.51.

<sup>68</sup> Tribalat, M. et Gabrielle Varro, *Sociologie de la mixité, de la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*, Paris, Éditions Belin, 2003, p.75.

<sup>69</sup> M'Sili, Marine, *Dialogue : Ces couples qu'on appelle mixtes*, dans Neyrand et al, p.4.

ayant obtenus leur citoyenneté disparaissent des registres de l'État. C'est donc par l'étude historique de l'immigration qu'il est possible de dégager les tendances principales de la mixité et des facteurs d'intégration concomitants, sans toutefois oublier que « l'interprétation qu'il s'agit d'une stratégie d'intégration des conjoints étrangers à la société d'accueil énonce le point de vue de cette même société réceptrice (alors que les individus eux-mêmes peuvent ne pas percevoir leurs conduites en termes de projets ou de stratégies...) »<sup>70</sup>. De plus, il faut ajouter à cette observation d'autres éléments d'éclaircissement tel que le lieu d'implantation des immigrants, leur origine, la raison et la durée de leur séjour ainsi que leur statut socioprofessionnel.

Alors qu'à leur arrivée en France, les étrangers se marient très majoritairement au sein de leur propre communauté, avec le temps, ils tendent de plus en plus souvent à contracter un mariage mixte. Mais la nationalité n'est pas seule en jeu ; l'importance du statut socioprofessionnel a aussi son influence. Les candidats au mariage mixte se recrutent préférentiellement dans les catégories sociales élevées. Ainsi, la question du milieu socioprofessionnel rejoint la question de l'ancienneté de l'implantation, car l'amélioration de la position sociale des immigrés est en grande partie tributaire de leur durée de présence sur le territoire.<sup>71</sup>

De plus, il a été démontré que l'insertion des immigrants ayant un haut statut socio-économique est plus aisée, au sein de la société d'accueil, que celle des autres immigrants ; ce qui expliquerait en partie pourquoi les unions mixtes risquent de s'y retrouver plus fréquemment. Selon Laperrière et Deschamps (1989), il y aurait « une corrélation irréductible et omniprésente entre le statut socio-économique, l'appartenance ethnique et le degré d'intégration des immigrants. »<sup>72</sup> Par contre, d'autres auteurs, tel que Varro (1998), croient plutôt que les couples mixtes se forment davantage dans les « classe moyennes » et « se rencontrent de la manière la plus banale qui soit, comme tout le monde, sans avoir dû aller très loin pour que cela se produise »<sup>73</sup>, ce qui vient nuancer certaines des observations de M'Sili (1995) et ajouter une dimension subjective supplémentaire dans la classification des couples mixtes. En effet, il est logique de croire que dans certains milieux, principalement dans les grandes villes, il y ait des endroits qui

<sup>70</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.166.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p.4.

<sup>72</sup> Passerieux, Catherine, *Les couples mixtes africains/haïtiens et québécoises*, p.31.

<sup>73</sup> Varro, Gabrielle et Claudine Philippe, « Négociation conjugale et contact des cultures dans les couples mixtes », *Bulletin de Psychologie*, 1994-1995, p.319.

puissent inciter davantage aux rencontres. Ainsi, les universités et les grandes entreprises, par exemple, offrent un cadre propice aux rencontres puisque la mobilité y est plus grande, mais encore faut-il voir ce qui influence réellement la formation de ces unions. Plusieurs couples, mixtes ou non, se forment en milieu de travail ou d'études, mais est-ce pour autant un facteur d'intégration sociale, ou plutôt une rencontre qui induirait des affinités plus personnelles et qui n'auraient rien à voir avec un désir d'installation dans le pays d'accueil ? Car en effet, « rarement la dyade n'est restituée comme un simple croisement de trajectoires »<sup>74</sup>.

Il serait néanmoins difficile de contredire la tendance selon laquelle « le nombre de ces unions progressent avec le développement des flux migratoires et l'installation durable d'étrangers »<sup>75</sup>, or, il est possible de pousser plus loin l'analyse en tentant de déterminer ce qui caractérise les individus choisissant de s'inscrire dans une union mixte. Pour ce faire, il convient d'abord d'entamer un suivi historique de la question en s'intéressant aux alliances créées par les immigrants tout au long de leur parcours migratoire. Évidemment, chaque trajectoire est individuelle et peut s'avérer être tout à fait différente du mouvement général puisque « l'intégration n'est jamais un état mais un processus et une histoire »,<sup>76</sup> néanmoins l'exercice peut tout de même être utile pour déterminer si certains facteurs influencent plus que d'autres l'intégration sociale et la formation des couples mixtes. Selon Hammouche (1998), les primo-migrants risquent de limiter leurs relations aux membres de leur communauté immédiate lors de leur arrivée au pays. L'immigration demande en effet une période d'adaptation qui, bien que variable d'un individu à l'autre, ne peut être ignorée. Il y a donc tout un apprentissage des règles sociales en vigueur dans le pays d'accueil que doivent faire les nouveaux immigrants et qui peuvent influencer grandement leurs rapports avec autrui.

Dans la première phase migratoire, l'altérité semble radicale, les migrants se cantonnent et adoptent une attitude de réserve. Puis, au fil des années, les pratiques des migrants se transforment et donnent à voir une réinterprétation de la

---

<sup>74</sup> Hammouche, Abdelhafid, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, dans Varro et al, p.117.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.9.

<sup>76</sup> Schnapper, Dominique, *Sociologie de la mixité*, dans Varro et al, p. 14.

situation migratoire, les relations interculturelles se développent et on repère de nouvelles pratiques dans l'espace urbain.<sup>77</sup>

Il existe donc une dynamique particulière dans les interactions entre les individus qui viennent d'arriver dans un nouveau pays et ceux qui y habitent déjà, ce qui souligne aussi la différence qui risque de séparer les premières générations d'immigrants de leurs enfants ayant grandi dans ces pays. La mixité ne sera alors plus interprétée de la même façon puisqu'elle désignera une toute autre réalité. Tel que le résume Hammouche (1998) dans la conclusion de son texte sur la mixité et la ville :

L'espace des relations, et donc des éventuelles rencontres mixtes, se construit en fonction de l'évolution des rapports sociaux et de la conjoncture migratoire, dont les paramètres influent sur les rapports d'altérité, sur les processus d'interculturalité et sur les processus d'acculturation. Le rejet ou la relative intégration, la perspective du retour ou l'installation durable sont autant de variables qui agissent sur le positionnement des individus.<sup>78</sup>

Or, tout en allant dans le sens d'une plus grande intégration sociale des immigrants, plusieurs auteurs considèrent la mixité comme une rupture avec le groupe d'appartenance ou la communauté d'origine, « ce qui confirme l'idée couramment émise d'une progression des unions extra-communautaires avec l'ancrage dans la société d'accueil »<sup>79</sup>. Il y aurait donc, en suivant cette théorie, une inadéquation entre le maintien des liens de tout ce qui symbolise l'origine du migrant et les valeurs de la société d'accueil. En ce sens, la mixité représenterait une intégration par dissociation, où les origines ethnoculturelles trahiraient une scissure entre le « eux » et le « nous ». Les relations d'altérité contribueraient ainsi à reproduire les clivages sociaux condamnés par la démocratie contemporaine et ses idéaux de liberté et d'égalité en rappelant le caractère de « l'étranger » qui devient en quelque sorte ce « non-nous » par une différenciation fondamentale mais non explicite. Les unions mixtes illustreraient donc une transgression des normes tacites quant au choix du partenaire tout en démontrant certains indices d'une « assimilation réussie » par le détachement du groupe d'origine vers « le groupe d'aspiration » (Hammouche, 1998). Si l'on se base sur les quatre phases du processus

---

<sup>77</sup> Hammouche, Abdelhafid, *Dialogue : Ces couples qu'on appelle mixtes*, dans Neyrand et al, p.4.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p.5.

<sup>79</sup> M'Sili, Marine, *Sociologie de la mixité*, dans Varro et al, p.79.

d'intégration, le mariage mixte constituerait l'étape finale, après l'accommodation, l'adaptation et l'acculturation. Tribalat (2003) abonde d'ailleurs en ce sens en définissant les unions mixtes comme « un enjeu important du processus d'assimilation qui implique une rapide acculturation. »<sup>80</sup> Ainsi, l'assimilation par la mixité permettrait aux derniers particularismes culturels présents chez l'individu de s'estomper afin qu'il puisse se fondre à sa société d'accueil, d'où l'analyse de Green (2003) qui soutient « que même s'ils gardent contact avec leur groupe d'origine, les individus s'adaptent et se transforment selon les contextes dans lesquels ils vivent et finissent souvent par ressembler davantage aux habitants de leur pays de résidence... »<sup>81</sup>

Or, si l'on tend vers cette logique, il s'en suit une double constatation ; en effet, si la mixité symbolise une des étapes, non exclusive, de l'intégration, elle est aussi le fruit des valeurs véhiculées par les sociétés occidentales axées sur les choix individuels. En ce sens, le choix du partenaire est dicté par un désir interne de sélection qui ne se rallie pas nécessairement aux exigences que pourraient avoir la famille dans d'autres circonstances, d'où le détachement qui peut être constaté entre la première génération d'immigrants et la seconde issue de l'immigration. Car en effet :

[...] le couple mixte exprime bien plus que l'engagement de deux personnes ; il dévoile des ruptures anthropologiques par le passage d'une logique groupale à des unions façonnées par des choix individuels : il éprouve la loi communautaire en débordant des frontières du groupe d'appartenance et en instaurant le couple en tant que tel.<sup>82</sup>

Cependant, il se pourrait que cette individualisation des choix ne reflète pas automatiquement une séparation quant au groupe d'origine. Certes, elle amoindrit le pouvoir familial, mais ne remet pas automatiquement en question l'ensemble des valeurs véhiculées par le groupe. « Les parents le vivent comme une transgression, alors que les jeunes privilégient plutôt leur convenance personnelle par rapport à la pression du groupe et à la soumission à une norme transcendante. »<sup>83</sup> Il est aisé de croire que le « délitement » de l'autorité parentale puisse aller de pair avec une prégnance culturelle à

---

<sup>80</sup> Tribalat, M., *Sociologie de la mixité*, dans Varro et al, p. 118.

<sup>81</sup> Green, N.L., *Sociologie de la mixité*, dans Varro et al, p. 28.

<sup>82</sup> Hammouche, Abdelhafid, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, dans Varro et al, p. 118.

<sup>83</sup> Horchani-Zamiti, M., *Sociologie de la mixité*, dans Varro et al, p. 58.

la baisse (Hammouche, 1998), mais l'intégration au pays d'accueil peut aussi bien illustrer une forme d'ambivalence où certains choix relèvent davantage de la sphère privée, alors que d'autres respectent toujours les cadres sociaux d'origine. La mixité est peut-être l'une des étapes du processus d'immigration menant à une plus grande intégration, mais elle n'en est pas pour autant la cause ou le résultat, tel que le laisseraient entendre nombre d'auteurs. Si la formation des unions mixtes « reflète une volonté d'élargissement socioculturel »<sup>84</sup> et « une incontestable influence du pays d'accueil sur les comportements matrimoniaux des étrangers »<sup>85</sup>, elle ne représente pas pour autant le rejet complet des valeurs du pays d'origine. « L'intégration peut aller de pair avec le maintien d'une affiliation culturelle plus ou moins marquée avec la communauté d'origine. Ce qui diffère d'une intégration sociale globale qui s'apparenterait plutôt à de l'assimilation... »<sup>86</sup>. Pourtant, bien que considérée en tant que rupture, l'intégration peut tout aussi bien prétendre à l'ouverture et au décloisonnement des barrières culturelles. Qui plus est, « la décomposition du lien communautaire ne favorise pas toujours l'intégration. L'individu atomisé peut rester en position d'entre-deux, ne se sentant à l'aise ni avec la logique groupale, ni avec la logique sociétale. »<sup>87</sup>

Debroise (1998) défend d'ailleurs ce point de vue lorsqu'elle parle d'une certaine conservation de l'identité ethnoculturelle de chacun des conjoints à l'intérieur du couple. L'intégration sociale comme facteur d'influence sur la constitution des couples mixtes nous ramène encore une fois à une vision où la sphère privée serait investie d'une charge publique, alors qu'au sein du couple, la différence peut être vécue sans heurts ni affrontements identitaires liés aux appartenances et aux lieux d'origines. Sur ce point, « le mariage mixte est souvent vu comme un questionnement sur les limites (et les formes de contrôle) entre le public et le privé, notamment en ce qui concerne la culture »,<sup>88</sup> Par ailleurs, il est important de noter que « la différence culturelle ne devient significative que dans la mesure où elle repose sur des différenciations institutionnalisées ou des

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>85</sup> M'Sili, Marine, *Sociologie de la mixité*, dans Varro et al, p. 74.

<sup>86</sup> Neyrand, Gérard, *Dialogue : Ces couples qu'on appelle mixtes*, p. 7.

<sup>87</sup> Hammouche, Abdelhafid, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, dans Varro et al, p. 136.

<sup>88</sup> Achard, Pierre, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, dans Varro et al, p. 263.

représentations sociales stigmatisantes »<sup>89</sup>. En ce sens, tous s'entendent pour dire qu'il existe une frontière entre ce qui relève du public et ce qui a trait au privé, mais en matière de mixité conjugale, le fait est que cette même frontière se fragilise singulièrement. L'état interprète ainsi son intrusion dans la sphère privée comme étant légitime et justifie ses actions par des mesures judiciaires de contrôle de l'immigration et de protection de la sécurité nationale, ajoutant, dans cette foulée, un renforcement de l'image de l'étranger en tant que menace pour l'ordre social. Pourtant, en regard au conjoint étranger, l'inscription dans un couple mixte est souvent perçue comme étant un gage de son authenticité et de sa volonté d'intégration ; bien qu'il soit toujours, tout comme son couple, objet de méfiance. Face à cette dualité, les partenaires ayant à prouver la légitimité de leur union peuvent en arriver à la création d'une identité conjugale mixte, voir même d'une double appartenance culturelle qui serait davantage d'ordre symbolique et qui servirait de catalyseur à leur acceptation sociale. Ainsi, chacun d'entre eux deviendrait à la fois le représentant de sa culture et l'investigateur de la découverte de celle de l'autre, ce qui n'implique pas automatiquement « que les individus aient déjà pris leurs distances par rapport à leurs groupes respectifs (ou qu'ils soient en marge de leur communauté d'origine) »<sup>90</sup>. En ce sens, le couple mixte est un lieu d'échange privilégié incitant à l'ouverture et au partage de connaissances, et c'est par le biais de ce processus qu'il peut en arriver à se former une identité authentique où les parcours respectifs de chacun des partenaires viennent enrichir leur expérience commune. Il n'est alors plus question d'intégration sociale, mais davantage d'intégration conjugale où le partenaire du pays d'accueil se doit de prendre un certain recul face à sa propre culture afin de mieux la comprendre et d'ainsi pouvoir accompagner l'autre dans un cheminement, « où il ne s'agit plus de se faire accepter et reconnaître l'un par l'autre, mais tous deux ensemble par les autres. »<sup>91</sup>. Car en effet, selon Varro (1998) :

Le modèle classique de l'intégration-assimilation semble intransigeant et sévère à l'immigrant et risque davantage de polariser les différences que de les dissoudre. Effet pervers de l'assimilation, l'acte d'identification personnelle, c'est-à-dire l'affirmation de soi en tant qu'autre peut aller jusqu'à une certaine ethnicisation des rapports, d'autant plus que l'absence volontaire de prise en compte de la

---

<sup>89</sup> Collet, Beate, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, dans Varro et al, p.142.

<sup>90</sup> Varro, Gabrielle, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, dans Varro et al, p.14.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.15.



spécificité de l'étranger peut être ressentie comme une forme d'exclusion par absorption.<sup>92</sup>

L'idée du couple mixte comme facteur d'intégration est donc remise en question, menant même jusqu'à l'hypothèse de l'assimilation inversée de J. Commaille (1998) où le cheminement du conjoint étranger serait partagé par celui faisant partie de la culture majoritaire ; ce dernier devenant lui-même partiellement étranger en son propre pays de par le choix de son union. Cet angle d'approche permet également de soulever la question du mariage mixte, qui confère au couple qui le contracte une certaine légitimité sociale ainsi qu'un statut juridique et civique beaucoup plus avantageux pour le partenaire considéré comme « étranger ». (Neyrand, 1998) « Mais le mariage mixte peut être, selon les cas, un objectif, un support ou un effet de l'intégration. »<sup>93</sup> Ainsi, beaucoup se questionnent sur le rôle du mariage dans le contexte précis de la mixité conjugale. En est-il un qui revalorise le rôle institutionnel de la procédure et le caractère symbolique qui peut lui être conféré, ou représente-t-il plutôt une étape supplémentaire vers la reconnaissance sociale de ces unions souvent remises en question ?

Le mariage mixte a une double fonction : il institue le couple et le légitime, non seulement par rapport à lui-même et aux normes intériorisées des conjoints, mais aussi et surtout par rapport à la société et à son ordre institutionnel. (...) Le positionnement socio-juridique du pays d'accueil n'est plus du tout le même à l'égard du couple mixte marié, ce qui fait du mariage un facteur d'intégration juridique et civique pour le couple mixte.<sup>94</sup>

Cependant, avant de conclure sur la question de la mixité en tant que facteur d'intégration, il convient seulement de rappeler que les stratégies d'intégration peuvent varier considérablement d'un individu à l'autre, en passant de la sphère privée de l'intégration conjugale à la sphère publique de l'intégration civique, ce qui implique de grands écarts quant à l'intentionnalité et au parcours de chaque individu. Ainsi, avant de dire « que le mariage mixte et la naturalisation constituent les signes indéniables de la volonté d'enracinement dans le pays d'accueil du conjoint étranger (Noiriel, 1998), il faut

---

<sup>92</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, pp.160 et 167.

<sup>93</sup> Neyrand, Gérard, *Dialogue : Ces couples qu'on appelle mixtes*, p. 7.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 5.

également souligner que le point de vue inverse est aussi vrai : c'est (peut-être) parce que l'étranger s'est assimilé que le mariage mixte a pu avoir lieu. »<sup>95</sup>

De plus, il faut se souvenir qu'il existe plusieurs formes d'intégration et que la façon dont le couple se développera peut dépendre largement de l'influence sous laquelle il se place. En effet, Collet (1998), en prenant l'exemple du modèle français, retrace trois types majeurs d'intégration qui, chacun, possèdent leurs propres caractéristiques ; soit l'intégration en tant « qu'étranger », l'intégration en tant que « national » et l'intégration en tant que « citoyen ».

Ainsi, dans l'intégration en tant qu'étranger, l'individu reste attaché à une appartenance et une référence culturelle d'origine et ne participe pas à la vie politique et nationale du pays d'immigration. L'intégration en tant que national, en revanche, suppose l'abandon de la référence ou de l'appartenance culturelle d'origine et l'exercice de la participation politique dans le pays d'accueil. Finalement, l'intégration en tant que citoyen présuppose la participation politique dans le pays d'immigration tout en préservant l'appartenance et la référence culturelle d'origine.<sup>96</sup>

En ce sens, les conjoints proches de l'intégration en tant qu'étranger préfèrent souvent déterminer eux-mêmes le moment de leur mariage, s'il y a lieu, et tentent de trouver d'autres alternatives à la stabilisation juridique de leur situation. « Ils ne peuvent concevoir qu'une contrainte administrative influence le cours de leur vie privée »<sup>97</sup>. Contrairement au premier type, les couples relevant de l'intégration en tant que national n'hésitent pas à concrétiser leur union afin de résoudre leurs problèmes de statut juridique. Quant aux conjoints qui s'identifient davantage au 3<sup>e</sup> modèle, ils peuvent également utiliser le mariage à des fins d'intégration, mais ne veulent pas pour autant renoncer à leur identité formée en partie par leur nationalité d'origine.

Le mariage mixte favorise de toute évidence l'intégration du conjoint d'origine étrangère, dans la mesure où il lui procure un statut juridique stable. Cependant, d'autres paramètres sont encore plus décisifs dans le processus d'intégration : la volonté d'installation, le caractère plus ou moins volontaire de l'émigration et finalement l'acculturation. Ces éléments ne dépendant pas directement des

---

<sup>95</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.166.

<sup>96</sup> Collet, Beate, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, dans Varro et al, p.148.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.150.

conditions d'accueil dans le pays d'immigration, mais relèvent au contraire des choix personnels et de la socialisation antérieure des protagonistes.<sup>98</sup>

Sans commenter en détail les différentes combinaisons possibles de ces facteurs, il est clair qu'un désir de stabilité et d'enracinement dans le pays d'immigration risquent davantage de fournir les paramètres invitant à une éventuelle union mixte, alors qu'un séjour temporaire joint à la ferme conviction d'un retour au pays amoindriront sensiblement les probabilités de fréquentations. Finalement, l'acculturation, perçue en tant qu'adaptation aux conditions de vie et aux valeurs du pays d'accueil et comme « volonté de réduire au maximum les signes distinctifs par rapport à la culture dominante »<sup>99</sup>, influence également le choix du partenaire et la formation des unions mixtes, puisque les références du conjoint « étrangers » auront tendance à se modifier en fonction de cette nouvelle appartenance. Ce qui peut nous porter à croire que la mixité n'est pas la cause de l'intégration, mais qu'elle y joue un rôle qui ne peut être négligé. Les individus optant pour le choix d'une union mixte le font en partie en raison de leurs prédispositions personnelles et l'intégration devient conséquemment le résultat d'un processus amorcé sur une plus longue période ; la décision et le choix du partenaire n'étant qu'une des étapes d'un cheminement individuel entamé préalablement. Dans les cas de mariages mixtes, l'intégration peut être postulée au point de vue juridique, sans toutefois signifier une perte identitaire ou culturelle pour l'individu concerné. Car en effet, « cette persistance culturelle n'entre pas en contradiction avec l'intégration sociale, puisqu'elle se vit avant tout dans la sphère publique (la famille étant elle-même vue comme une institution publique) »<sup>100</sup>. Cependant, il est possible qu'elle se rapproche davantage d'un modèle d'affiliation de l'individu à la société (Hammouche, 1998) que d'un modèle assimilationniste, bien que ce dernier puisse parfois être entendu comme un processus individuel d'intégration à un fonctionnement politique (Achard, 1993).

---

<sup>98</sup> *Ibid*, p.158.

<sup>99</sup> *Ibid*, p.164.

<sup>100</sup> Debrouse, Harmelle, *Dialogue : Ces couples qu'on appelle mixtes*, dans Neyrand et al, p.9.

### 3.3 Mixité, mariage et religions

Les réactions négatives s'expliquent par le fait de vouloir conserver l'identité du groupe, surtout lorsqu'il est minoritaire : plus une société ou un groupe est faible, plus les règles de mariage vont être sévères et plus contraignantes pour les femmes. Chaque groupe social veut garantir sa survie en tant que groupe et ne pas se laisser perdre, notamment en ne laissant pas partir ses femmes à l'extérieur.<sup>101</sup>

Cet exemple peut d'ailleurs être appliqué aux différentes diasporas où l'esprit communautaire peut alors refaire surface en tant que groupe minoritaire en sol étranger. Ainsi, certaines situations sociopolitiques pourront influencer, dans le temps, la juridiction ou la perception sociale des unions interreligieuses. La préservation du groupe et la transmission de la lignée et des valeurs religieuses sont donc des points extrêmement importants en ce qui a trait à l'approbation ou au rejet des unions mixtes.

En ce sens, les enfants deviennent l'enjeu majeur des différents groupes sociaux et religieux. Chaque religion s'attend à ce que les enfants issus d'une union mixte interreligieuse soient élevés selon ses préceptes. Aucune ne semble trouver adéquat qu'il y ait une forme de syncrétisme religieux qui soit faite à la maison car « ce compromis banaliserait les spécificités de chaque religion »<sup>102</sup>. Puisque l'apprentissage commence dès le plus jeune âge, il n'est pas non plus question de s'abstenir d'offrir une éducation religieuse aux enfants en leur permettant de choisir ultérieurement leur foi. Toutes les religions sont claires sur ce point, les enfants doivent recevoir une éducation religieuse, qui soit la leur, évidemment. Nul compromis n'est alors toléré.

Néanmoins, nombres d'auteurs semblent converger vers une même hypothèse ; quelque soit l'origine religieuse des partenaires, il semblerait qu'un faible taux de croyance ou de religiosité dans le couple soit un facteur favorable à la survie et à la permanence de l'union. Selon Victor Karady (2003), « on ne peut éviter de voir dans la mixité un indicateur de la diminution de l'importance accordée à l'identité confessionnelle du conjoint car la mixité présuppose et manifeste donc bel et bien un

---

<sup>101</sup> Barbara, Augustin, *Mariages sans frontières*, Paris, Éditions Le Centurion, 1985, p.14.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p.169.

degré avancé d'indifférence religieuse. »<sup>103</sup> La conversion de l'un des conjoints serait plutôt une solution d'accommodement aux contraintes familiales et sociales de l'autre, ce qui, dans les faits, ne s'exprimerait que rarement par une pratique accrue ou une transmission effective des valeurs religieuses aux enfants.

### 3.3.1 Religion et éducation des enfants

Dans les couples interreligieux, la naissance d'un enfant viendra renforcer la mixité de l'union en intensifiant la différence déjà présente entre les partenaires. Cette situation peut se traduire, chez les parents, par un retour à l'identité du groupe d'origine « qui devient alors le symbole d'une culture personnelle à défendre »<sup>104</sup> ou encore signifier pour l'un des conjoints ou les deux, la matérialisation de la rupture avec ce milieu. Bien que dans de nombreux cas, les enfants réussissent à ressouder la famille et la communauté, ils sont aussi souvent sources de désaccords quant à l'éducation qui leur sera inculquée. « En cas de mariage mixte interreligieux, la société considère l'éducation religieuse des enfants comme le terrain conflictuel par excellence. »<sup>105</sup> En effet, nombre de couples mixtes se disent relativement détachés de leurs traditions familiales religieuses, alors qu'elles ont imprégnées toute leur éducation. « Le consensus qu'ils doivent négocier, dans leurs options éducatives implicites, est basé sur leur représentation de l'enfant, différente d'une société à l'autre. »<sup>106</sup> Comme il est impossible de faire une distinction marquée entre ce qui appartient à la sphère religieuse et ce qui appartient à la sphère culturelle, les nouveaux parents, en transmettant certaines de leurs valeurs, véhiculent un contenu religieux. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la conversion n'est jamais complète et que pour beaucoup de religions « la suspicion demeure quant à la sincérité, la pérennité et l'engagement de ceux qui en font la demande »<sup>107</sup>, surtout

---

<sup>103</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.73.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p.149.

<sup>105</sup> Bensimon, Doris et Françoise Lautman, *Un mariage, deux traditions. Chrétiens et Juifs*, p.139.

<sup>106</sup> Guyaux, Anne et Catherine Delcroix, *Double mixte: la rencontre de deux cultures dans le mariage*, Paris, Coéditions Contradictions et L'Harmattan, 1992, p.109.

<sup>107</sup> Chouchan, Pierre, *Couples mixtes pour le meilleur et pour le pire*, Paris, Éditions Romillat, 2000, p.28.

lorsque la démarche est entamée en vue d'un mariage mixte. Les autorités religieuses s'y opposent donc souvent en y voyant une fausse continuité dans la transmission de la lignée. « Pour la survie du groupe, le mariage interreligieux n'est certainement pas une garantie, même si dans la réalité vécue des couples mixtes, l'avenir religieux des enfants n'est pas un terrain aussi conflictuel que l'imaginent les communautés d'appartenance respectives. »<sup>108</sup>

Certes, des différences surgiront inmanquablement entre les conjoints quant à l'éducation de leurs enfants, comme dans la majorité des couples, mais c'est surtout à ce moment que le contenu latent de leur éducation personnelle refera surface, de façon inconsciente, et qu'il se traduira par l'adoption de comportements spécifiques à l'égard des enfants. « De différents modèles familiaux découlent des conceptions différentes de l'éducation qui peuvent créer des conflits ou des divergences qui s'illustreront jusque dans l'organisation de la vie quotidienne. »<sup>109</sup> D'après l'étude de Bensimon et Lautman (1977) sur les mariages entre juifs et chrétiens, il en ressort que selon le milieu social, l'attachement aux valeurs familiales religieuses varie considérablement. Ainsi, les couples ayant un statut plus élevé que la moyenne accordent moins d'importance à la transmission de valeurs religieuses ou à ce que leurs enfants adoptent leur propre religion. Cependant, le fait principal qui en ressort est le cas des couples mixtes dont les conjoints sont athées. Ainsi, « dans la plupart des couples mixtes cette transmission constitue un terrain conflictuel dont les enfants sont l'enjeu. L'accord ne devient possible que si les deux conjoints y renoncent : c'est notamment le cas dans les couples non-pratiquants et athées. »<sup>110</sup>

Or, d'autres facteurs viennent influencer le choix de la religion pour les enfants ; notamment le degré de pratique religieuse, l'âge des partenaires, la pression de l'environnement, le lieu de résidence, la participation sociale et les opinions politiques des parents. Ainsi, toujours selon Bensimon et Lautman (1977), « les enquêtés de droite

---

<sup>108</sup> Bensimon, Doris et Lautman, Françoise, *Un mariage, deux traditions. Chrétiens et Juifs*, p.150.

<sup>109</sup> Guyaux, Anne et Catherine Delcroix, *Double mixte: la rencontre de deux cultures dans le mariage*, p.109.

<sup>110</sup> Bensimon, Doris et Françoise Lautman, *Un mariage, deux traditions. Chrétiens et Juifs*, p.142.

ou du centre estiment en général que leurs enfants doivent avoir une religion, alors que l'attitude des sympathisants de la gauche (et des jeunes couples) présentent un éventail plus large, donnant sa préférence au libre-choix. »<sup>111</sup> Il semblerait également que lorsque la pression de l'environnement est très forte, les parents aient davantage tendance à choisir une religion pour leurs enfants, à moins que leur position de départ sur le sujet soit fortement campée.

### 3.3.2 Baptême et circoncision

Ces cérémonies marquent l'entrée officielle de l'enfant dans l'une ou l'autre communauté. En ce qui a trait au baptême ou à la circoncision, le choix des parents n'est que dans de rares cas strictement religieux. Les motifs menant à ce choix sont souvent davantage d'ordres social et familial. « La question du baptême ou de la circoncision intervient comme un révélateur de l'état actuel des convictions de chacun des parents et de la relation qu'ils entretiennent avec leurs familles respectives sur ce point. »<sup>112</sup> Selon les résultats de Bensimon et Lautman (1977), les couples ayant choisis le baptême « invoquent volontiers le conformisme familial et le souci de favoriser l'intégration des enfants dans la société majoritaire. Ces motifs sont moins invoqués lorsqu'il s'agit de circoncision : d'ailleurs, dans ce cas, il s'agit d'une inscription dans le groupe juif, minoritaire. De plus, la circoncision est souvent considérée, nonobstant le signe d'appartenance au judaïsme ou à l'Islam, comme une mesure d'hygiène. »<sup>113</sup> Selon la tradition juive, il est d'ailleurs du devoir des grands-parents et des familles, lorsque les parents y renoncent, de tenter de les convaincre de reconsidérer leur choix ; d'où la pression extérieure exercée sur le couple.

Or, ces cérémonies, séparées d'une éducation religieuse allant dans le même sens, ne permettront pas aux enfants de prendre conscience de leur réelle appartenance. Elles ne seront que des signes d'appartenance extérieurs permettant à la communauté religieuse concernée de considérer l'enfant comme faisant partie de son groupe. De nombreuses

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.146.

<sup>112</sup> Barbara, Augustin, *Mariages sans frontières*, p.152.

<sup>113</sup> Bensimon, Doris et Françoise Lautman, *Un mariage, deux traditions. Chrétiens et Juifs*, p.148.

études illustrent que le taux de religiosité des parents influencera directement le niveau de pratique des enfants. Ainsi, des parents éloignés des valeurs religieuses de leur famille ne transmettront pas une lignée de croyance forte chez leurs enfants ; ce qui pose tout le problème de la formation identitaire des enfants issus de couples mixtes.

### 3.3.3 Formation identitaire des enfants et transmission des valeurs religieuses

Plusieurs s'entendent pour dire que les enfants qui ne possèdent aucune des deux cultures religieuses de leurs parents se trouvent en marge de chacune des communautés d'appartenance, ne faisant complètement partie d'aucune des deux. Il en résulte « qu'affrontés à deux cultures, les enfants risquent de n'en adopter aucune. La double exposition, sans positionnement tranché, est souvent un appauvrissement »<sup>114</sup> Ainsi, l'avenir religieux des enfants devient une des préoccupations centrales des unions mixtes et de leur environnement car « les enfants des couples mixtes vivent soit dans l'indifférence religieuse, soit tiraillés entre les religions de leurs parents et les contextes culturels qu'elles impliquent. »<sup>115</sup> Pour beaucoup de couples, la question religieuse demeure secondaire jusqu'à l'arrivée des enfants ; auxquels ils enseignent ensuite, sous une forme syncrétique parfois, des éléments disparates de leur religion respective. « Ces garçons et ces filles, élevés dans des systèmes de valeurs différents, se structurent alors avec des points de repères contradictoires. »<sup>116</sup> Si leurs parents les ont laissés libres de choisir lorsqu'ils seront en âge de le faire, le choix qu'ils feront risque davantage d'être source de perturbation. La théorie du choix différé illustre d'ailleurs ce positionnement qui vise à reporter et à transférer sur l'enfant la responsabilité de faire un choix. Or, en s'abstenant, « les parents auront pu créer des contextes de choix vides ou d'absence de décision plaçant l'enfant dans une situation encore plus difficile à démêler. »<sup>117</sup> Selon Pierre Chouchan (2000), « il s'agit donc de déterminer très tôt les orientations religieuses de la famille. Sinon, il vaut mieux élever les enfants dans une neutralité humaniste. »<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> Golberg et Bok, étude citée dans Bensimon, Doris et Françoise Lautman, *Un mariage, deux traditions. Chrétiens et Juifs*, p.151.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p.154.

<sup>116</sup> Chouchan, Pierre, *Couples mixtes pour le meilleur et pour le pire*, p.209.

<sup>117</sup> Barbara, Augustin, *Mariages sans frontières*, p.155.

<sup>118</sup> Chouchan, Pierre, *Couples mixtes pour le meilleur et pour le pire*, p.210.



Encore une fois, il semblerait que ce soit parmi les unions à faible religiosité et à statut social élevé que la diversité religieuse soit la plus facile à gérer. Elle est alors perçue comme un élément culturel parmi d'autres et est conséquemment transmise de manière moins dogmatique, de sorte que les enjeux et les requêtes identitaires des parents ne soient pas remis en question.

### 3.3.4 Le choix du prénom

Le choix du prénom de l'enfant est beaucoup plus crucial qu'il n'y paraît. En effet, « il est fortement chargé de sens et permet de consolider les rapports de forces à l'intérieur et à l'extérieur du couple tout en perpétuant la lignée. »<sup>119</sup> Le prénom et le nom de l'enfant sont en réalité les marqueurs de sa double appartenance, d'où la forte charge symbolique qui leur est octroyée. Plusieurs parents essaient de trouver un prénom qui serait phonétiquement simple à prononcer dans les deux langues et accepté culturellement dans les deux sociétés ou encore tentent d'effacer toute différence en optant pour un prénom qui ne rappelle en rien les origines du parent « étranger ». Or, « le prénom ou l'ensemble nom-prénom révèle immédiatement l'identité et les origines. »<sup>120</sup> « Le prénom marquera la personnalité de l'enfant et le nom l'enracinera dans une filiation sociale ainsi que dans un héritage. »<sup>121</sup> Tout comme la religion ou la transmission culturelle, le conjoint appartenant à la culture majoritaire se retrouvera dans un milieu favorisant le maintien et l'apprentissage de ses valeurs dans l'éducation des enfants, alors que le conjoint d'origine étrangère sera dans une position beaucoup moins avantageuse et devra se charger plus activement des éléments qu'il désire transmettre à ses enfants, d'autant plus que la société n'y contribuera pas. Cette situation est d'autant plus préoccupante que les études menées jusqu'à présent sur les enfants de couples mixtes « affirment que l'élément le plus évident de leur identité sociale et culturelle est l'influence du pays où ils ont grandi, ont été scolarisés et dont ils parlent la langue »<sup>122</sup>. Dans un contexte de double

---

<sup>119</sup> Sitruk-Wiesenfeld, Danielle, *Chrétiens, juifs : quels mariages?*, Paris, Éditions de L'Harmattan, 1998, p.162.

<sup>120</sup> Guyaux, Anne et Catherine Delcroix, *Double mixte: la rencontre de deux cultures dans le mariage*, p.111.

<sup>121</sup> Abdouh, Fatiha, *Mariages mixtes : cas particulier maghrébo-qubécois*, p.31.

<sup>122</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.130.

appartenance où les deux cultures ne sont pas développées également, les enfants « risquent de connaître certains problèmes identitaires d'insertion dans une société qu'on leur a imposée « arbitrairement » ou qu'ils ont pu choisir à contre-courant. »<sup>123</sup> Les enfants de couples mixtes vivent en fait un déséquilibre entre deux cultures, deux traditions, deux religions qu'ils ne connaissent pas complètement et dont leurs parents ne leur transmettent que certaines bribes, choisies selon leur propre éducation et leurs préférences. Ils se situent entre deux mondes, « mais rarement ils ne s'identifient totalement à la vie, la culture et le pays de l'un ou l'autre des parents ; l'enfant étant naturellement attiré vers les deux. Il penche à certains moments plus vers l'un, à d'autres plus vers l'autre. Il aura parfois le désir de protéger ou de valoriser celui de ses parents qu'il sent en position de faiblesse, mais son identité demeurera multiple et il vivra l'une ou l'autre des facettes de son appartenance selon le groupe où il est. »<sup>124</sup>

Le moment de la majorité est donc extrêmement crucial pour les enfants des couples mixtes. Certains d'entre eux, pour des raisons pratiques, délaisseront une de leurs nationalités afin d'éviter certaines obligations s'y rattachant, tel que le service militaire obligatoire en vigueur dans de nombreux pays. Or, ce renoncement n'annihile pas l'appartenance en soi, mais une de ses manifestations extérieures, d'où le déchirement qui s'en suit. De plus, nombre de caractéristiques rappellent aux enfants des couples mixtes leurs particularismes, qu'ils soient de nature objective, tel que l'apparence physique, ou subjective, tel que la formation identitaire. Certes, la double appartenance peut être une richesse, mais elle peut également être une source de questionnement, de repli identitaire ou de conflits entre les parents, surtout lorsqu'un choix est demandé à l'enfant. Ce dernier a souvent l'impression qu'il est de son devoir de perpétuer la culture et les valeurs de son parent « étranger » se trouvant en position minoritaire dans le pays d'accueil, d'où le « fantasme de la trahison de la patrie mythique »<sup>125</sup> dont parle Varro (1998) à l'égard des enfants de couples mixtes.

---

<sup>123</sup> Sitruk-Wiesenfeld, Danielle, *Chrétiens, juifs : quels mariages?*, p.214.

<sup>124</sup> Guyaux, Anne et Catherine Delcroix, *Double mixte : la rencontre de deux cultures dans le mariage*, p.110.

<sup>125</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.218.

### 3.3.5 Les choix linguistiques

« La langue apprise par l'enfant d'un couple mixte va structurer ses raisonnements, ses manières d'agir. »<sup>126</sup> Dans sa vie sociale en général, l'enfant adoptera la langue de son pays de résidence. Ainsi, il fréquentera l'école et développera ses relations d'après le modèle culturel dominant. « Cet enfant appartiendra à la culture de la langue qu'il parlera couramment. »<sup>127</sup> Ce n'est que dans le contexte familial qu'il pourra apprendre et communiquer dans langue étrangère, soit celle de l'autre parent. Or, pour pouvoir développer une double appartenance effective, il devra apprendre à distinguer tout le code social et les richesses communicationnelles de l'autre langue et ce qu'elle représente en tant que manière de penser, d'agir et de concevoir la vie. Cette forme d'équilibre linguistique est fortement encouragée dans la majorité des couples mixtes, car elle permet d'accéder à deux mondes distincts et de faire le pont entre les cultures, mais elle constitue un avantage qui n'est pas offert à tous. Le statut socioéconomique du couple influencera largement cette possibilité de bilinguisme car l'enfant pourra comprendre, notamment par le biais de voyages dans le pays du parent « étranger », le sens de cette démarche. Il pratiquera et aura accès à des raisons concrètes et sensibles qui stimuleront son désir d'apprentissage. Les familles se trouvant dans une situation plus précaire, à l'inverse, tenteront souvent de se concentrer sur la langue dominante qui prévaut dans le pays de résidence; ce qui sous-tend également que le conjoint « étranger » sera ici en défaut de transmission, du moins sur ce point. Cependant, il ne faut pas oublier « que l'appartenance culturelle du parent étranger, sa langue d'origine, a un impact considérable sur ses enfants, qui attachent une valeur symbolique forte à la fois à la culture et à la langue de ses parents. Leurs pratiques langagières réelles ne reflètent ni une loyauté linguistique ni de simples sentiments d'appartenance... »<sup>128</sup> Or, Varro (1998) considère tout de même que « les fonctions symboliques de la transmission identitaire par la langue peuvent être diversement assurées en subordonnant un des paramètres de la mixité à transmettre par la distinction d'un autre trait culturel. »<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> Barbara, Augustin, *Mariages sans frontières*, p.170.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p.172.

<sup>128</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.217.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p.128.

Néanmoins, le bilinguisme, lorsqu'il est accessible, est considéré comme un dépassement des frontières et des nationalités et permet de contribuer à une meilleure acceptation de la mixité dans son ensemble. Varro (1998), à la suite d'une étude menée auprès des enfants de couples franco-allemands, va d'ailleurs plus loin en disant que « leur socialisation scolaire bilingue et biculturelle débouche sur un recentrage identitaire ou une focalisation, en termes d'identification à une culture double, sinon plurielle. Le bilinguisme et le biculturalisme développent chez les enfants une aptitude à la pluri-appartenance limitée à un pays, une langue, une culture. »<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 146.

### 3.4 Mixité et conflictualité

La mixité au sein du couple est très souvent perçue comme un facteur important de conflictualité ou menant directement à des rapports problématiques et inégalitaires entre les partenaires. En effet, comme les unions mixtes semblent illustrer, pour plusieurs, une transgression de la norme, qu'elle soit homogamique ou sociale, il n'est pas surprenant de voir apparaître une interprétation plutôt pessimiste de la question des différences. Le couple mixte représente, dans ce contexte, une forme de déviance, d'anomalie ou d'exception qui sème à la fois le doute sur la sincérité des alliances et qui entrevoit leurs chances de réussite comme étant plutôt minces, voire inexistantes. « L'opinion générale considère ces unions comme étant un lieu de conflits voué à l'échec. »<sup>131</sup> Le choix d'un conjoint étranger est ainsi interprété comme une sélection atypique qui sous-tendrait des interactions de nature problématique. Or, en avançant que « l'union de personnes différentes ne peut être que conflictuelle et que ce sont ces différences qui expliquent leurs conflits »<sup>132</sup>, les couples mixtes se voient restreints à un carcan stigmatisant qui les condamne à une moindre reconnaissance sociale. En effet, « condamnés, de tels couples semblent l'être, puisque malgré l'absence de données fiables sur le sujet, les représentants du savoir lui dénie toute viabilité. »<sup>133</sup> En émettant la présomption que les couples mixtes sont inévitablement voués à la séparation, on insinue subséquemment qu'ils n'ont pas leur raison d'être. Le poids social de cette désapprobation pèse alors directement sur l'union, qui peut, à court, à moyen terme ou à long terme, en venir à se remettre en question alors qu'aucune autre raison ne justifierait de le faire. En réaction aux jugements, à l'appréhension ou à l'hostilité de leur environnement, les partenaires peuvent finir par intérioriser les représentations négatives qui leur sont adressés et il est possible qu'ils commencent à percevoir eux-mêmes leur union comme anormale ou déviante, alors que les règles de distance sociale sont elles aussi le fruit d'une construction arbitraire et d'une interprétation qui peut être tendancieuse. Ainsi, face aux pressions extérieures, les conjoints peuvent développer différents types de gestion des conflits, dont Varro (1998) trace les grandes lignes en les

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p.92.

<sup>132</sup> Varro, Gabrielle, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, p. 23.

<sup>133</sup> Neyrand, Gérard, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, dans Varro et al, p.180.

classant en 4 catégories principales : soit la conflictualité normative, la conflictualité externe, la conflictualité défensive et la conflictualité minimale. Dans le 1<sup>er</sup> type de conflictualité, les conjoints en viennent à intérioriser les interdits sociaux et familiaux et développent une perception de leur union comme étant contraire à la norme, ce qui peut les amener à discréditer leur relation, voire même à y mettre un terme afin d'éviter la honte ou la culpabilité de ce que peut représenter la mixité. Dans le 2<sup>e</sup> type de conflictualité, les pressions sont provoquées par le contexte politique au sein duquel vit le couple. Il est ici davantage question de racisme et d'ostracisme ; ce qui laisse entendre que les tensions pouvant mener à la séparation proviennent cette-fois de causes extérieures. Le 3<sup>e</sup> type de conflictualité est quant à lui de nature militante et est dû « à une combinaison d'interdits intériorisés et de pressions d'un environnement destructeur, mais il se veut aussi interactif et constructif »<sup>134</sup>. Il représente une forme de défense « amoureuse » et confère un caractère éminemment positif à l'union mixte comme source de dépassement des restrictions sociales. Finalement, le dernier type est en fait l'absence de conflictualité, du moins, en provenance de l'extérieur ; ce qui ne signifie pas pour autant sa disparition, mais qui, du moins, illustre son déplacement vers d'autres sphères de la vie conjugale.

Or, ces accusations risquent tout de même de fragiliser l'union ou de la rendre plus vulnérable aux attaques extérieures ; ce qui peut également avoir pour effet de provoquer un éventuel repli identitaire du couple, qui ne peut que lui être préjudiciable. Nombre d'auteurs prétendent que les couples mixtes se sont constitués sur des bases inégalitaires puisqu'ils renvoient aux rapports de force que représentent des pays respectifs de chacun des partenaires, le tout s'inscrivant dans un cadre politique de mondialisation et d'échanges économiques. « En soulignant les contrastes et les oppositions, les rapports entretenus dans les couples mixtes reproduiraient les relations qui existent ou qui ont existé entre les pays respectifs des conjoints en référence au contentieux, présent ou passé, qui les ont caractérisés. »<sup>135</sup> Ainsi, un partenaire originaire d'un pays en voie de développement est considéré comme occupant une position socio-économiquement inférieure à celle de l'autre ; ce qui pourrait avoir pour conséquence de créer un déséquilibre au sein du couple. En ce sens, certains auteurs vont même jusqu'à

---

<sup>134</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.84.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 76.

avancer qu'une inégalité de statut publiquement admise pourrait mener, au niveau de la sphère privée, à un renversement de situation où les rapports de domination seraient inversés. Or, l'inégalité ne serait plus alors de nature politique mais renverrait plutôt aux cultures et aux modèles matrimoniaux des pays d'origine des conjoints. L'hypothèse principale de Passerieux (1989) est d'ailleurs partiellement dans cette voie : « le couple nous semble le siège d'un rapport de force : rapport de force entre individus, entre leurs familles, leurs sociétés et les groupes qui la composent. Le couple mixte peut être à la fois l'écho des situations vécues dans n'importe quel couple et celui des relations plus ou moins inégalitaires entretenues par les groupes d'origine des conjoints. »<sup>136</sup> Selon elle, les types de rapports entretenus entre les individus au sein des sociétés occidentales sont directement liés aux pays d'origine de ces derniers. Ces rapports, à la fois concrets et symboliques, seraient hérités d'un passé historique et coloreraient indéniablement les relations entre les différents groupes ; allant même jusqu'à influencer la dynamique interne des unions car chacun porterait l'imaginaire de son pays d'origine et resterait « porteur de sa société » ; éléments qui se reflèteraient par ailleurs au sein du couple. Il est d'ailleurs fréquent de lire « que le couple mixte figure en miniature de la société pluriculturelle ; les conjoints étant alors vus comme des ambassadeurs de leurs pays respectifs. »<sup>137</sup> Il existerait donc une ambivalence entre l'attraction, les interdits, les stéréotypes et les préjugés qui pourraient finir par induire un caractère conflictuel dans les unions mixtes. Cependant, plusieurs couples interrogés à ce sujet ne se considèrent aucunement comme étant une représentation quelconque des rapports de pouvoir à l'échelle mondiale, mais plutôt comme des individus inscrits dans une dynamique de couple « régulière », sans inégalité particulière. Il est également important de considérer la dimension des rapports amoureux dans l'explication de la formation des unions ; car en effet, « des étrangers qui tombent amoureux ont tendance initialement à minimiser leurs différences et à considérer que ce qu'ils ont en commun est plus important que ce qui les distingue. »<sup>138</sup> Ils ne se voient donc pas comme formant une « méta-entité » symbolique, mais plutôt comme faisant partie d'un couple tout aussi unique que singulier.

---

<sup>136</sup> Passerieux, Catherine, *Les couples mixtes africains/haïtiens et québécoises*, p.21.

<sup>137</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p. 111.

<sup>138</sup> Passerieux, Catherine, *Les couples mixtes africains/haïtiens et québécoises*, p.167.



En ce sens, lorsqu'on s'attend des conjoints à ce qu'ils s'inscrivent dans un rapport inégalitaire pour la simple raison que leur union est mixte, on les considère arbitrairement sous un angle d'analyse de dominant et de dominé. Ces couples deviennent alors socialement marqués et leur union est interprétée comme étant déphasée d'une certaine réalité amoureuse, où la mixité n'aurait que pour seule fonction de servir d'alibi aux difficultés personnelles de chacun des partenaires. Dans son texte sur les mariages interculturels, Cohen (1991) développe ainsi l'idée de « différence-écran », où les distances sociales et culturelles entre les conjoints « servent à cacher les raisons profondes et intimes de leurs conflits. »<sup>139</sup> En suivant cette logique, les unions mixtes seraient des unions de fuite et de déni, dans la mesure où la différence en viendrait à servir de moyen de défense aux angoisses identitaires et à la compréhension défaillante de soi. Le regard est ainsi tourné vers l'autre, dans une relation d'altérité dirigée vers l'extérieur, pour que les dissonances internes ne puissent pas refaire surface.

Varro (1998) développe d'ailleurs une théorie de l'identité conjugale fort intéressante, où les différences serviraient de catalyseurs lors des conflits conjugaux : « les partenaires ont avancés leurs identités nationales ou culturelles réinterprétées comme étant le propre d'eux-mêmes. Chacun se définissait par rapport à son appartenance de groupe en ayant l'impression d'affirmer son identité personnelle, alors qu'elle a de fait été déplacée vers l'identité collective. Il y avait, en quelque sorte, une polarisation de leurs identités (et l'intensité de l'affrontement était proportionnel au degré d'attachement de chacun des conjoints à sa culture d'origine). »<sup>140</sup> Dans leurs études, Varro (1998) et Streiff-Fenart (1989) ont constaté que les conjoints avaient tendance à s'injurier en « termes nationalitaires ou ethniques » et à soulever le poids des différences comme accusation portée à l'autre. Or, « ce n'est que lorsqu'il y a intériorisation des identités prescrites et affrontement conjugal en tant que porteurs des traits de ces identités que chacun voudrait imposer, que le couple devient mixte au sens conflictuel. »<sup>141</sup> Ainsi, bien que les pays d'origine de chacun des conjoints puissent être d'anciens « rivaux »,

---

<sup>139</sup> Cohen, Nina, « Mariages interculturels : une différence-écran », *Dialogue ; recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, 1991, p.41-42.

<sup>140</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.57 et 119.

<sup>141</sup> Varro, Gabrielle, *Liberté, égalité et mixité*, p.23.



rien ne les prédispose à entacher leur relation d'un poids historique extérieur à leur volonté d'être ensemble.

Néanmoins, bien que la différence puisse servir d'explication globale aux divers malentendus sans que les véritables problèmes soient soulevés, elle peut également permettre d'en arriver à une plus grande ouverture et favoriser le développement de compromis, car tout comme le soulignait Kaufmann (1988), « la première période d'une vie de couple consiste généralement à tester si les différences de toutes sortes qui opposent les deux protagonistes sont gérables, intégrables dans une morale unique qui puisse les englober. »<sup>142</sup> Le couple mixte peut donc représenter un plus grand risque de conflits et de confrontations en raison du nombre de différences dont il doit tenir compte et des éventuelles divergences de valeurs, mais il n'en est pas pour autant condamné à l'échec. Il suppose peut-être « un travail accru d'harmonisation et de cheminement des conjoints l'un vers l'autre »<sup>143</sup>, mais peut également constituer un défi intéressant à relever. « La différence n'est donc pas en elle-même problématique. Elle le devient seulement lorsqu'elle se traduit en opposition d'intérêts personnels entre les partenaires et en divergences sur le projet conjugal. »<sup>144</sup> Finalement, il semblerait que les conjoints, lorsqu'ils sont conscients des conflits risquant de les opposer, « réalisent plus d'efforts pour les surmonter que les conjoints d'un couple homogame qui peuvent n'avoir, au départ, aucune conscience de leurs différences. »<sup>145</sup> Ce constat est également celui auquel parvient Passerieux (1989) à la fin de son mémoire, lorsqu'elle souligne que les conjoints qui ont basé leur union sur le principe de la différence font ainsi preuve d'ouverture et de tolérance face à l'autre et à sa culture, ce qui ne peut que mener à une plus grande compréhension entre les partenaires ; comme quoi certains facteurs de distanciation, initialement contraignants, peuvent finir par inciter à une plus grande communication et ainsi mener à la réussite conjugale...

---

<sup>142</sup> Kaufmann, Jean-Claude, *La chaleur du foyer*, Paris, Éditions Méridiens Klincksieck, 1988, p.91.

<sup>143</sup> Debroise, Armelle, *Dialogue : Ces couples qu'on appelle mixtes*, dans Neyrand et al, p.11.

<sup>144</sup> Kaufmann, Jean-Claude, *Sociologie du couple*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1993, p. 117.

<sup>145</sup> Barbara, Augustin, *Mariages sans frontières*, p.76-77.

### 3.5 Perceptions sociales de la mixité

Historiquement, les unions mixtes ont longtemps été stigmatisées. Ces couples représentaient une transgression des interdits et étaient considérés comme inacceptables car contraire à la norme. En tant qu'illustration de la déviance, ils furent condamnés dans plusieurs pays, et ce, depuis l'Antiquité (loi de Périclès, 451 avant J.C) jusqu'à tout récemment, notamment si l'on pense aux Etats-Unis ségrégationnistes, à l'Allemagne nazie ou à l'Afrique du Sud avant la fin de l'Apartheid. En effet, « dès qu'il y a crise, les couples mixtes sont souvent parmi les premiers boucs-émissaires des lois et réglementations protectionnistes d'une nation. »<sup>146</sup> Ainsi, même lorsqu'ils n'étaient pas juridiquement considérés comme illégaux, les règles implicites et les tabous sociaux leur rappelaient à tout moment que leur impureté et leur différence étaient objets de mépris. Les unions mixtes étaient marquées du sceau de la honte et du déshonneur, ce qui entraînait, pour les conjoints et leur famille, un immense fardeau et un avilissement moral incommensurable. Aujourd'hui, bien que l'on puisse dire que l'image de la mixité a grandement évoluée, elle se situe néanmoins toujours comme étant en marge de la norme, et c'est « ce facteur de différenciation qui peut devenir discriminant et susciter les jugements de valeurs de part et d'autres »<sup>147</sup>. Bensimon et Lautmann (1977) définissent d'ailleurs les unions mixtes « comme toute union conjugale conclue entre des personnes appartenant à des religions, à des ethnies ou à des races différentes, si ces différences provoquent une réaction de l'environnement social ». <sup>148</sup> Il est évident que des concepts tels que la race et l'ethnie, entre autres, méritent d'être reconsidérés en tenant compte des classifications actuelles de la sociologie et de la science en général, puisqu'il ne faudrait pas amoindrir la portée symbolique et les risques d'interprétation et d'application de ces notions. Par exemple, le vocable et la catégorie « race » sont toujours largement utilisés aux Etats-Unis, tout comme celui « d'ethnie » dans les pays anglo-saxons, alors qu'il a été largement démontré que les « races », en termes biologiques, n'existent pas. Par contre, le racisme, lui, existe, et le nier reviendrait conséquemment à abattre un pan complet de notre compréhension des rapports et des dynamiques humaines. Or, la

---

<sup>146</sup> Varro, Gabrielle, *Liberté, Égalité, mixité... conjugale*, p.10.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p.5.

<sup>148</sup> Bensimon et Lautman, *Un mariage mixte, deux traditions*, p.9.

définition de ces auteurs demeure tout de même intéressante dans la mesure où elle permet de démontrer qu'il existe une scissure entre ce qui est marqué, voir stigmatisé, et ce qui ne l'est pas. En effet, tous les couples « ne sont pas particulièrement remarqués et ceux qui font jaser sont surtout ceux qui induisent un excès de distance entre les partenaires. »<sup>149</sup> Il est donc important de considérer la façon dont le couple est perçu de l'extérieur et comment le message de leur union est reçu par leur environnement. Ainsi, le même couple, selon l'époque, le lieu et le contexte au sein duquel il se trouve, ne sera pas accepté et considéré de la même façon. La mixité ne peut donc être interprétée d'après une analyse linéaire des faits, mais doit plutôt être mise en rapport avec son environnement et les paradigmes dominants parmi lesquels elle se retrouve.

La mixité n'est pas un fait inscrit dans la réalité, mais il faut prendre pour objet le fait que certains couples sont perçus comme tel. Même s'il s'agit de catégories spontanées, elles sont agissantes et légitimées par le langage officiel. C'est d'ailleurs cette épaisseur institutionnelle qui leur consacre leur existence catégorielle (à laquelle participent aussi, de par leur discours, les chercheurs.)<sup>150</sup>

Les couples mixtes sont encore une fois l'objet d'une distorsion cognitive entre ce qui référerait au « nous et au « non nous ». Le « nous » représenterait les conjoints originaires du pays d'accueil et le « non-nous », également interprétés comme un « eux », ceux venant de l'étranger. Cette dichotomie « in-group-out-group » (Merton, 1941) est stigmatisante dans la mesure où elle rappelle encore une fois la différence, voire « la séparation subjectivement construite entre le eux et le nous »<sup>151</sup>, et l'inscrit comme étant le fait de l'extérieur, ce qui confère au couple une dimension presque politique et permet ainsi à certains pays de s'immiscer, en tant que sphère publique, dans l'univers du couple qui relève dans les faits du domaine privé. En ce sens, on en revient encore une fois à l'interprétation que « c'est le degré d'hostilité de l'environnement organisé en groupe social qui détermine le degré de mixité d'un couple »,<sup>152</sup> et ce dernier ne peut alors que se voir imposer une image négative, bien que la mixité, en tant que notion construite, ne le

---

<sup>149</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.70.

<sup>150</sup> Schnapper, Dominique, *Sociologie de la mixité*, dans Varro et al, p.77.

<sup>151</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.89.

<sup>152</sup> Bensimon et Lautman, *Un mariage mixte, deux traditions*, p.54.

soit pas automatiquement. Schnapper en fait d'ailleurs état lorsqu'elle mentionne que « dans certains milieux sociaux, les unions mixtes sont connotées positivement. »<sup>153</sup>

Or, que ce soit du point de vue des chercheurs qui axent leurs différentes études sur la question, des populations au sein desquelles les couples mixtes se forment ou encore des acteurs eux-mêmes, le constat reste toujours le même ; soit que toutes ces perceptions sont basées sur la différence, laquelle devient alors le critère distinctif de la mixité. Cependant, bien que la différence puisse entraîner l'inégalité, elle n'en est pas pour autant la conséquence logique et des auteurs tels que Streiff-Fenart (1989) et Varro (1998) ont démontré, dans leurs entretiens d'enquête, qu'à l'intérieur du couple, « il existe toujours, au départ, un présupposé d'égalité. (Ce qui dément la croyance largement répandue) que la mixité, entendue comme péjorative, entrainerait toujours une inégalité et une hiérarchie dans les appartenances. »<sup>154</sup>. Si l'on tient compte du fait que les unions mixtes ne sont pas plus inégalitaires ou hétérogames que les autres, « elles ne sont donc pas spécifiques, et si elles le sont, ce n'est pas sociologiquement, mais socialement, (parce qu'elles subissent un marquage au niveau de leur identité et de leurs représentations). »<sup>155</sup>

Ces réflexions nous ramènent d'ailleurs au concept de mixogamie, développé par Collet (1998), en tant que mesure de transgression des normes sociales et législatives dans un contexte historique et politique donné. En ce sens, il est possible de voir que la mixité, comme catégorie discursive, a beaucoup changé et qu'elle peut aujourd'hui être considérée positivement comme étant un signe indéniable de communication et de tolérance. « Avec l'avènement de l'ère du sujet, la différence peut être valorisante. Le terme « mixité » désigne un statut, qui peut à son tour désigner un degré d'ouverture et d'acceptation de la diversité dans un contexte spatial et temporel précis. »<sup>156</sup> Or, qu'elles soient positives ou négatives, les représentations que l'on se fait des couples mixtes ne peuvent que contribuer à la création de stéréotypes ; lesquels finissent souvent par

---

<sup>153</sup> Schnapper, Dominique, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, dans Varro et al, p. 7.

<sup>154</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.94.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p.100.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p.134.

affecter les attitudes des partenaires de ces unions. En effet, si les couples mixtes en viennent à se catégoriser eux-mêmes comme étant un symbole de mixité, en tant qu'entité signifiante (Varro, 1998), avant de souligner qu'ils sont d'abord et avant tout un couple, ils confèrent à cette catégorisation un poids énorme sur le développement de leur dynamique conjugale. Ainsi, dans les études réalisées par plusieurs auteurs, il est mentionné que nombre de couples interethniques, interreligieux ou interculturels, en réponse au message qu'ils ont intériorisé de ne pas être comme les autres (Passerieux, 1989), en viennent à ne fréquenter majoritairement que d'autres couples ayant les mêmes particularismes qu'eux. Ils considèrent alors qu'ils forment, à leur façon, un groupe social déterminé « et constitués d'autres couples qui leur ressemblent. »<sup>157</sup> L'identité du couple revêt alors une autre dimension, davantage symbolique, qui renvoie à l'acceptation des différences, mais qui les souligne aussi en rappelant leur caractère distinctif. Les chercheurs qui ont étudiés le sujet sont également concernés par cette dialectique : « d'un côté, ils banalisent la situation en démontrant sa non-spécificité, et de l'autre, ils idéalisent ses aspects enrichissants et révolutionnaires. »<sup>158</sup>

Or, nonobstant la façon dont les unions mixtes sont socialement perçues, il est également intéressant de voir comment elles gèrent cette différence, marquée ou non. Dans son texte sur l'usage de la mixité, Neyrand (1996) a d'ailleurs développé une classification des principales attitudes des couples mixtes à cet égard. En premier lieu, il est possible qu'ils veuillent revendiquer ou valoriser leur union, en désignant la différence comme une valeur à défendre. Ils peuvent aussi en faire la dénégation, ou encore minimiser ou dénoncer tout ce qui pourrait servir à les distinguer des autres couples. Finalement, une autre éventualité serait qu'ils en viennent, face à la pression sociale et familiale, à la dénoncer ou à y être hostile ; ce qui généralement mène à la séparation. Ces conceptions de la mixité peuvent également être véhiculées à plus grande échelle, et l'ambivalence ferait osciller le couple entre un amour transcendant qui dépasse toutes les frontières et les obstacles et une union précaire dont la fragilité potentielle serait accentuée par le poids de tout ce qui pourrait transgresser les règles de proximité et de distance (selon le modèle Lévi-Straussien). Ainsi, « lorsqu'une union mixte se réalise, elle dément la « distance » et remet en question l'idée selon laquelle certains clivages sociaux

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p.119.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p.155.

et culturels sont difficilement dépassables. »<sup>159</sup> Or, c'est ce même éloignement du modèle central dominant qui peut amener au rejet social (Achard, 1993). C'est la raison pour laquelle certains spécialistes en unions conjugales croient que « les couples mixtes sont sans doute plus sensibles que les autres à la reconnaissance sociale de leur relation. »<sup>160</sup> D'autres vont encore plus loin, car tout en recadrant à nouveau la mixité comme étant « anormale », voire marginale, ils la situent en tant que défi ; défi lancé à la famille et aux différentes normes sociales. Barbara (1985) abonde d'ailleurs en ce sens, lorsqu'il défend que « la rencontre de ces individus si étrangers l'un à l'autre peut résulter de deux mécanismes opposés : soit ils s'unissent sur des bases homogamiques, soit leur union est un défi à leur milieu. »<sup>161</sup> Ce défi est souvent présenté sous la forme d'une rupture avec la famille, rupture qui pourrait notamment s'avérer presque inévitable dans une situation de processus migratoire. Ce ne serait donc plus un défi de provocation ou de rejet, mais plutôt une conséquence possible de l'immigration qui entraînerait une rupture propice au développement d'unions mixtes extérieures à l'environnement immédiat.

Cette théorie nous ramène ainsi au questionnement sur la mixité comme facteur d'intégration qui est au cœur de bien des analyses sur le sujet. En ce sens, Debroise (1998) se demande « si c'est la construction du couple qui pousse à rompre avec la famille ou si c'est au contraire cette rupture préalable qui favorise le choix d'un partenaire étranger (le tout pouvant mener à une survalorisation amoureuse d'une relation qui ne serait pas reconnue par le groupe d'origine). »<sup>162</sup>

À l'opposé de cette théorie qui voit dans l'union mixte la cause ou l'effet d'une rupture avec le milieu d'origine, une autre estime que certains individus seraient, par leur histoire personnelle, « prédisposés » à ce type d'alliance. Le mode de socialisation, l'éducation et le réseau de relations de la famille et des amis sont autant de facteurs qui peuvent contribuer à favoriser une plus grande ouverture, ou du moins, une acceptation

---

<sup>159</sup> Hammouche, Abdelhafid, *Dialogue : Ces couples qu'on appelle mixtes*, dans Neyrand et al, p.3.

<sup>160</sup> Debroise, Armelle, *Dialogue : Ces couples qu'on appelle mixtes*, dans Neyrand et al, p.2.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p.3.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p.3.

accrue de la différence. Dans ces contextes, il est plus fréquent de rencontrer des individus qui se sentent à l'aise avec la nouveauté et qui peuvent percevoir les couples mixtes autrement que comme une transgression de la norme puisque les paramètres servant à la construire ne sont alors plus les mêmes. Les frontières qui balisent ce qui est acceptable de ce qui ne l'est pas deviennent plus floues, ce qui expliquerait que « la curiosité, l'attrait de la différence (ou le prolongement du type de socialisation antérieure) puissent influencer, voire même déterminer, le choix du conjoint. »<sup>163</sup> Néanmoins, certains auteurs soutiennent toujours qu'il est impossible de parler ici de choix, bien que l'influence des discours politiques et tiers-mondistes puissent le laisser entendre, car « en réalité, il s'agit plus souvent d'un non-refus d'un partenaire d'origine étrangère que d'un choix délibéré (...) De la sorte, nous avons pu illustrer que rarement ces rencontres sont le fruit d'un coup de foudre. »<sup>164</sup>

En réponse à ces propos, il est intéressant de noter que lors de la lecture de différentes entrevues réalisées auprès de couples mixtes, ces constats étaient observables seulement lors des périodes où « les perceptions des couples mixtes se détérioraient en raison de courants discriminatoires qui ressortaient à la surface. »<sup>165</sup> Ainsi, nombre de témoignages s'inscrivent dans le schème de l'attrance et du désir, bien qu'il soit encore possible d'étudier, comme pour tous les autres couples d'ailleurs, les raisons qui justifient certaines préférences. La théorie de l'exotisme est souvent présentée comme réponse à la formation d'unions mixtes, dans la perspective où l'étranger(e) serait à la fois l'objet d'un amour interdit et une représentation de tous les dangers et les fantasmes de ce qui est encore inconnu.

Cependant, aucune de ces théories n'a pu être prouvée empiriquement et il semblerait que ce soit plutôt une combinaison de facteurs qui expliquent la formation des couples mixtes, chacun ayant par ailleurs un parcours qui lui est propre. Toutefois, il a été établi « qu'en cas d'union mixte, ceux qui ont bénéficié d'une socialisation ouverte à

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 4-5.

<sup>164</sup> Varro et Philippe, « Négociation conjugale et contact des cultures », p.316.

<sup>165</sup> Bensimon et Lautman, *Les couples mixtes haïtiens/africains et québécoises*, p.214.

l'étranger semblent moins contraints à rompre avec leur milieu d'origine. »<sup>166</sup> Ce qui nous permet donc de croire que certains éléments, une fois articulés ensemble, peuvent permettre une meilleure explication causale que s'ils étaient interprétés distinctement.

Pourtant, quelle que soit les raisons pour lesquelles ces couples se sont constitués, il n'en demeure pas moins qu'ils suscitent encore aujourd'hui de vives réactions, souvent liées au fait que leurs différences sont apparentes. Cette méfiance est principalement axée sur un doute quant à la nature des sentiments vécus au sein de ces unions, qui sont souvent soupçonnés de pouvoir être factices. Ainsi, en France, les mariages mixtes sont beaucoup plus solidement encadrés et règlementés que les autres types de mariages car on les suspecte, bien qu'il soit statistiquement prouvé que ce soit à tort, d'être des mariages de complaisance, communément appelés « mariages blancs ». Toutefois, cette attitude de réserve quant aux unions mixtes « va au-delà du détournement juridique. En effet, l'accusation qui leur est faite touche leur humanité, car leur capacité à aimer est déniée... (d'autant plus qu'elle se situe dans un cadre où les relations amoureuses permettent la matérialisation des capacités d'altruisme et apparaissent alors comme une expression de la valeur morale des individus) ».<sup>167</sup> Le jugement qui leur est affligé est à la fois insidieux et lourd de sens, puisqu'il révèle qu'ils sont toujours considérés comme étant des éléments perturbateurs à la cohésion et à l'ordre social. Sans pouvoir affirmer qu'il est ici question de racisme « inégalitaire » ou « différentialiste » (Combes, 1991), il est tout de même possible d'y retrouver certaines caractéristiques. En effet, le couple mixte est, dans un tel schème de pensée, partiellement déshumanisé, ou du moins perçu comme étant suffisamment déviant pour représenter un danger face auquel l'état se croit en droit de légiférer. Il existe par conséquent une hiérarchisation des types d'unions, et les mariages mixtes sont tenus à l'écart de ceux qui sont considérés comme étant légitimes et normaux.

En guise de conclusion préliminaire, il nous paraît donc important de rappeler le rôle qu'ont joué les différentes études réalisées sur le sujet de la mixité conjugale, lesquelles ont su alimenter la réflexion tout en permettant de souligner l'incidence des stéréotypes et les stigmates sociaux sur la façon dont peuvent être marqués les couples mixtes. Que ce soit en se basant sur des critères de distanciation de la norme ou sur des

---

<sup>166</sup> Debroise, Armelle, *Dialogue : Ces couples qu'on appelle mixtes*, dans Neyrand et al, p.5.

<sup>167</sup> Philippe, Claudine, *Liberté, égalité et mixité conjugale*, dans Varro et al, p.95.



stratégies d'intégration sociale, la mixité est souvent dépeinte comme étant la cause ou l'effet d'une expérience extérieure à la simple volonté de former une union réussie et de mener à bien un projet individuel de vie conjugale. Cette démarche rappelle par ailleurs que la mixité, en tant qu'élément de différenciation sociale, peut être connotée autant négativement que positivement et susciter, de la part de l'environnement social, l'acceptation tout comme le rejet et l'indifférence. En ce sens, la différence d'origine, de langue ou de confession religieuse d'un des partenaires peut faire peser sur le couple mixte une importante pression extérieure. La conception de l'altérité à laquelle réfère la mixité dans un temps et un lieu donné laisse également présager que le débat sur « l'étranger », ainsi que sur l'immigration, peut largement influencer la façon dont ces couples seront socialement perçus. Si les couples mixtes risquent de rencontrer plus de difficultés à faire reconnaître la légitimité de leur union, il est également possible qu'ils aient davantage tendance à recourir au mariage pour y parvenir, ce qui illustrerait peut-être un désir d'obtention de crédibilité et d'acceptation sociale; revendication qui irait au-delà d'un projet d'intégration juridique et civique des partenaires...

De plus, dans la logique où les frontières sont de plus en plus ouvertes à l'immigration et à l'économie mondiale, il serait très limitatif, voire désuet, de vouloir identifier la norme comme étant l'homogénéité ethnique, nationale, religieuse ou culturelle des individus ; ce qui pourrait nous permettre d'aller dans le sens du rejet des théories postulant que l'homogamie servirait encore aujourd'hui de référence et de modèle explicatif. Il serait également important de souligner qu'en anticipant le développement de rapports inégalitaires entre les conjoints, nombre d'auteurs limitent leur réflexion à des catégorisations préétablies, ce qui les empêchent conséquemment de tenir compte des particularismes et de l'originalité de chacune de ces unions. À ce jour, aucune appellation n'a encore pu regrouper l'ensemble des couples mixtes dans une même catégorie, car en fait, ce n'est pas ici la mixité qui est le réel objet d'étude, mais bien la perception qui lui est accordée...

## CHAPITRE 4

### ANALYSE DES ENTREVUES

Dans ce chapitre, nous exposons l'analyse et l'interprétation de notre recherche. En introduction, nous présentons les principales caractéristiques de nos répondants afin que tout au long de l'analyse, le lecteur puisse situer les spécificités des interviewés dont les citations sont utilisées à l'appui de nos avancées analytiques. Ensuite, nous présentons les résultats de notre analyse, en lien avec notre cadre théorique et nos objectifs de recherche.

#### 4.1 Présentation des répondants

Les individus interviewés (4 couples et un homme seul) dans le cadre de cette recherche sont identifiés, à des fins de confidentialité, de la façon suivante :

- Chaque couple est désigné par la lettre C, et chaque partenaire masculin et féminin par les lettres H et F. Nous avons ainsi :
  - Couple C1, le partenaire masculin sera H1 et la partenaire féminine F1.
  - C2 : H2-F2
  - C3 : H3-F3
  - C4 : H4-F4
- un homme rencontré sans sa partenaire est identifié H5.

Le premier couple (C1) réside au Québec depuis environ 2 ans. Ils se connaissent et se fréquentent depuis 6 ans et se sont mariés il y a 4 ans. Parents de deux enfants dont l'aînée est issue du premier mariage de F1, H1 et F1 ont choisi Montréal comme lieu de résidence. Ils ne sont par contre que de passage dans cette ville car la profession d'H1 amène la famille à se déplacer fréquemment, soit sur des périodes de 5 ans environ. H1 est né en France, de parents catholiques non pratiquants. À ce titre, il n'a pas été baptisé et se considère aujourd'hui comme étant athée. Ayant fait une partie de ses études au Sénégal, il a eu la chance de connaître le pays de sa conjointe actuelle sans toutefois l'y

avoir rencontré à cette époque. F1, quant à elle, est née en Mauritanie et a grandi au Sénégal, dans la tradition musulmane, chez sa grand-mère paternelle. Mariée une première fois en France avec un cousin choisi par son père, elle a ensuite divorcé et rencontré H1. Infirmière de formation, elle compte reprendre la pratique lors de son retour en France. Fait à noter, tous deux sont issus de familles où les parents ont divorcé et se sont par la suite remariés, bien qu'ils ne soient pas tous actuellement en couple. La famille de F1 réside essentiellement en Afrique, à l'exception de ses frères et celle d'H1 est toujours en France.

Le deuxième couple (C2) que nous avons rencontré demeure au Québec depuis 9 ans. Mariés depuis 10 ans, ils sont aujourd'hui parents de 3 enfants. H2 est né au Sénégal et a grandi dans une culture musulmane tout en ayant fait ses études dans des écoles catholiques, ses parents étant eux-mêmes faiblement pratiquants. Élevé dans une famille polygame, H2 compte plus de 21 frères et sœurs. À la fin de son adolescence, H2 a quitté l'Afrique pour la France afin d'y poursuivre ses études et c'est dans ce contexte qu'il a rencontré F2. Née en France, celle-ci a grandi dans une famille catholique, mais non pratiquante. Aujourd'hui athée, elle a mené ses études jusqu'au doctorat avant de faire le choix de fonder une famille. D'un commun accord, F2 et H2 ont décidé de venir vivre à Montréal pour y élever leurs enfants, mais demeurent dans la perspective d'un éventuel retour en France.

Le troisième couple (C3) interrogé se retrouve dans une tout autre situation puisque les partenaires vivent toujours en union libre et n'ont pas encore d'enfants. Tous deux étudiants, ils terminent actuellement leur maîtrise dans la même discipline, cursus qui leur a d'ailleurs permis de faire connaissance il y a plus de 2 ans. Quant à leur parcours individuel, F3 est née en Algérie où elle a grandi jusqu'à l'âge de 5 ans pour ensuite immigrer en France avec sa famille. Musulmane sunnite, elle croit et pratique toujours aujourd'hui tout comme ses parents. À Montréal pour la durée de ses études, elle espère pouvoir continuer à voyager tout en exerçant une profession dans son domaine et a pour projets éventuels de se marier et d'avoir des enfants, bien que ce ne soit pas encore à l'ordre du jour. H3, de son côté, est né en Corse et y a vécu jusqu'à 8 ans, âge où il a commencé à voyager dans le cadre du travail de son père, récemment divorcé. Issu d'un mariage mixte franco-colombien catholique mais non pratiquant, H3 se considère

aujourd'hui comme étant agnostique. À Montréal pour terminer ses études, il aspire sensiblement aux mêmes idéaux que sa compagne.

Le quatrième couple (C4) ayant participé à l'étude est également un couple d'étudiants qui cohabitent en union de fait. Ensemble depuis plus de 3 ans, F4 et H4 étudient dans le même domaine où ils terminent actuellement leur maîtrise respective. H4 est né en France et a essentiellement grandi auprès de sa mère et de ses sœurs puisque ses parents étaient divorcés. De confession musulmane, il pratique toujours aujourd'hui mais de façon modérée, c'est-à-dire qu'il fait le Ramadan et respecte les interdits alimentaires prescrits par la religion mais ne suit pas scrupuleusement toutes les prescriptions de l'islam. Il a vécu au Maroc, en Mauritanie et aux États-Unis avant de venir à Montréal dans le cadre d'une discipline sportive, bien qu'il ait par la suite décidé de poursuivre ses études universitaires ici. C'est dans le cadre du travail qu'il a rencontré F4 qui, elle, est née à Québec et a grandi dans une famille culturellement catholique mais non pratiquante. Aujourd'hui athée, elle vit chez sa mère avec son partenaire jusqu'à la fin de ses études.

Finalement, un homme (H5) a été interviewé sans sa conjointe puisqu'il en est aujourd'hui séparé. Mariés pendant 3 ans, H5 et sa partenaire de l'époque sont également parents d'un jeune garçon. Né au Sénégal, H5 a grandi auprès de son père et de sa seconde épouse. Musulman depuis l'enfance, il pratique toujours aujourd'hui les rituels liés à sa foi, bien qu'il ne se considère pas comme étant très pratiquant. Au Québec depuis 7 ans, il a choisi de s'établir à Montréal pour être plus près de son fils, dont il partage la garde avec son ancienne partenaire.

#### 4.2 L'homogamie : de la théorie à l'empirie

Nous avons déjà développé antérieurement le concept d'homogamie, qui est l'un des concepts les plus utilisés en matière de mixité conjugale. Ce dernier rappelle que le choix du partenaire serait induit par des règles implicites de sélection visant le rapprochement des individus par diverses sources de similitudes, autant sociales, culturelles, académiques que professionnelles. Un couple constitué sur ces bases aurait, d'après Girard (1964) et Kellerhals (1982), plus de chances d'arriver à une forme de consensus conjugal qui, sans être exempt de conflits idéologiques, comporterait néanmoins l'indéniable avantage de pouvoir les réduire. Cependant, Streiff-Fenart (1989), Varro (1998) et Philippe (1993) ont constaté, grâce à leurs nombreuses études sur le sujet, que les couples mixtes ne peuvent être considérés comme hétérogames du simple fait de leur mixité culturelle ou religieuse, d'autant plus que la plupart des autres critères pris en considération semblent être aussi similaires chez ces couples que pour l'ensemble des autres couples. Ainsi, il est intéressant de tenter d'évaluer parmi notre échantillon si ces catégories théoriques se vérifient empiriquement (sans prétendre à une généralisation à partir de notre échantillon).

Dans le but d'en faciliter la comparaison et à des fins d'analyse ultérieure, les informations recueillies ont été colligées dans de courts tableaux récapitulatifs:

Tableau 1. Critères homogamiques, couple 1

Critères	Couple 1- homme	Couple 1-Femme
Origine	France	Mauritanie
Âge	35 ans	32 ans
Religion	Athée	Musulmane (modérée)
Domaine d'études et dernier degré de scolarité complété	Enseignement, BAC en études littéraires et Brevet d'enseignement	Soins infirmiers (formation effectuée hors Québec)
Statut socioprofessionnel	Employé consulaire	Étudiante
Profession du père	Ingénieur	Pilote d'avion
Profession de la mère	Assistante-sociale	Secrétaire

Dans ce premier couple, il est possible de voir que les critères homogamiques sont partiellement présents, à l'exception des origines, de la religion et du statut socioprofessionnel actuel. Les professions respectives des parents ne peuvent être comparées dans leur intégralité puisqu'elles relèvent de sociétés distinctes à tous points de vue, mais il est possible de constater qu'une fois relativisées, elles peuvent être considérées non pas comme équivalentes en termes de secteurs de pratique, mais similaires quant aux revenus générés, proportionnellement à la moyenne nationale. Au Sénégal comme en France, ces familles doivent se positionner, dans une perspective d'analyse de stratifications économiques des classes sociales, au sein des classes moyennes-aisées. De plus, si l'on considère que C1 est au Québec pour une durée limitée et que l'on sait que certaines équivalences sont plus difficiles que d'autres à faire reconnaître, il est possible d'imaginer qu'en territoire français, les partenaires de cette union pourraient tous deux travailler dans leur domaine, ce qui ajouterait un élément supplémentaire à cette homogamie idéale. Or, bien que tous ces aspects soient pris en considération à des fins d'analyse, il nous est impossible, pour l'instant, d'aller dans le sens d'une validation entière des critères homogamiques en vigueur dans l'analyse proposée par Girard (1964), bien qu'en les actualisant à la proposition de Streiff-Fenart (1989), il soit envisageable d'avancer que ce couple n'est hétérogame que sur les bases de l'origine culturelle.

Tableau 2. Critères homogamiques, couple 2

Critères	Couple 2- homme	Couple 2-Femme
Origine	Sénégal	France (Bretagne)
Âge	37 ans	34 ans
Religion	Musulman (culturellement seulement)	Athée
Domaine d'études et dernier degré de scolarité complété	Maîtrise en sciences appliquées	Doctorat en démographie
Statut socioprofessionnel	Informaticien	Démographe (actuellement en congé de maternité)
Profession du père	Policier	Entrepreneur en bâtiment
Profession de la mère	Couturière	Institutrice

Dans le cas du deuxième couple, il semblerait qu'encore une fois, à l'exception des critères basés sur la nationalité ou la religion, les données soient encore relativement

similaires, en tenant toujours compte qu'elles proviennent de deux milieux qui, à la base, ne sont pas analogues. Or, il serait hâtif d'avancer, à partir de ces seuls fondements, que l'homogamie est présente au sein de cette union, en sachant toutefois qu'en pareil contexte, cette dernière ne peut être calquée sur le modèle initial de Girard (1964)

Tableau 3. Critères homogamiques, couple 3

Critères	Couple 3- homme	Couple 3-Femme
Origine	France (Corse)	Algérie
Âge	24 ans	25 ans
Religion	Agnostique	Musulmane
Domaine d'études et dernier degré de scolarité complété	Maîtrise dans le domaine des sciences sociales	Maîtrise dans le domaine des sciences sociales
Statut socioprofessionnel	Étudiant	Étudiante
Profession du père	Architecte	Commerçant
Profession de la mère	Au foyer	Au foyer (avec gardiennage)

En ce qui a trait au troisième couple, les critères sont encore plus près des normes homogamiques de ressemblance entre les partenaires. Ces derniers se retrouvent dans un même milieu social et académique, à fréquenter des endroits similaires et à aspirer, du moins d'après ce que dépeignent les entrevues, à un avenir commun où leurs projets et leurs ambitions se ressemblent singulièrement, d'où la possibilité de croire en une certaine objectivation dans le choix du partenaire, tout comme le laisserait entendre Kellerhals (1982). De plus, il est ici possible de s'interroger sur le rapprochement des postures croyantes en se demandant si l'agnosticisme ne serait pas moins différenciateur que l'athéisme quant à la perception idéologique de la foi, dans les couples où l'autre partenaire serait croyant, musulman ou catholique ? Ou encore si cette conception de l'existence d'un Dieu représenterait une source subsidiaire d'entente entre les partenaires ? Selon l'analyse de Clark (2006), de tels postulats seraient fondés car ce serait la confrontation entre l'absence et la présence de croyances religieuses qui causerait préjudice au couple. Toutefois, le lien entre ces facteurs et la théorie de l'homogamie reste toujours à prouver...

Tableau 4. Critères homogamiques, couple 4

Critères	Couple 4- homme	Couple 4-Femme
Origine	France (origine marocaine)	Canada (Québec)
Âge	27 ans	25 ans

Religion	Musulman	Athée (culturellement judéo-chrétienne)
Domaine d'études et dernier degré de scolarité complété	Maîtrise dans le domaine des sciences sociales	Maîtrise dans le domaine des sciences sociales
Statut socioprofessionnel	Étudiant (travailleur à temps partiel)	Étudiante (travailleuse à temps partiel)
Profession du père	Travailleur dans le domaine de la construction	Démographe
Profession de la mère	Coiffeuse	Conseillère en ressources humaines

Pour le quatrième couple rencontré, la comparaison en regard des critères homogamiques ne peut être faite aussi aisément. En effet, en ce qui concerne ces partenaires, il est évident que l'environnement socioéconomique au sein duquel ils ont évolué n'est pas le même, d'où un parcours différencié. À l'instar des autres couples, l'âge n'est pas ici un élément d'hétérogamie entre eux, tout comme le domaine d'études et le statut socioprofessionnel actuel. Par contre, bien que leur chemin respectif ait favorisé leur rencontre, il n'en demeure pas moins qu'il serait difficilement perceptible en des termes homogamiques, d'où la difficulté d'une analyse qui se baserait sur ces critères.

#### 4.3 Le poids des normes familiales : ruptures et transgressions

Ainsi, à la lumière de ces observations, il est possible de déduire certaines pistes explicatives qui pourraient être partiellement en lien avec l'homogamie, mais cet exercice ne pourrait être réalisé que si chacun des couples était étudié indépendamment des autres. Deux couples sur quatre semblent répondre davantage aux critères homogamiques, selon l'acception de la théorie de Streiff-Fenart (1989), Varro et Philippe (1993), quant aux deux autres, la constitution de leur union ne pourrait être analysée de la sorte puisqu'un trop grand nombre de critères sont exclus du modèle initialement élaboré. Par conséquent, il me semble inapproprié de tenter quelque analyse en ce sens étant donné la précarité et la fragilité d'explications qui seraient formulées par l'entremise de ce concept. En sachant que la notion d'homogamie est en elle-même polémique, il serait peut-être plus juste de la reprendre au compte de la conflictualité au sein du couple. Ainsi, il serait intéressant de voir si, en se fiant à ces mêmes critères, les couples dit (ou classés théoriquement) homogames sont plus ou moins conflictuels que les autres. Une autre piste à envisager



serait la part attribuée au choix, qu'il soit autodéterminé ou non, dans la sélection du partenaire. Cependant, il est ici davantage question d'appartenance et de transgression des normes sociales plutôt que de critères homogamiques en tant que tel. Néanmoins, la présence de couples mixtes hétérogames qui semblent perdurer dans le temps indique-t-elle un bris des critères d'appartenance au groupe culturel et familial ou un changement intériorisé des règles implicites de sélection au profit du choix individualisé ? Certaines des entrevues réalisées soutiennent cette position. En effet, si l'on prend le premier couple, F1 énonce clairement l'impression qu'elle a eu d'altérer certaines règles sociales lorsqu'elle évoque l'impact qu'à eu son mariage sur sa famille :

Je pense que ça a été un peu dur psychologiquement (le mariage avec H1) parce que... j'étais mariée avec mon cousin et pour eux (la famille) j'ai brisé toutes les règles qui circulaient dans le mariage parce que j'ai demandé le divorce, ils avaient du mal à comprendre ça. Et en même temps de venir avec quelqu'un qui n'est pas musulman, qui est athée, qui est de l'autre côté de tout, je pense que ça a été dur, surtout avec mon père.

H1 relate également cet événement en soulignant le rôle d'opposition que sa conjointe a dû jouer en ces circonstances :

Au-delà du fait qu'il y ait des différences culturelles et que la famille puisse avoir des appréhensions par rapport au fait que je sois issu d'une famille non-musulmane, au-delà de ça je pense que c'était d'abord, il y avait eu un premier mariage et pour une femme, s'opposer à son père et désavouer son père c'était très mal vu. C'est quelque chose qui est difficilement accepté et je pense que c'est surtout cet aspect-là qui a été difficile à accepter pour sa famille.

F1 traite aussi de la façon dont les relations avec sa famille ont changé suite à son mariage :

C'est différent parce qu'avant, je pense que c'était plus simple, j'étais avec un mari qu'on m'avait choisi, qu'on m'avait donné... Je pense que ce qui le choque (en parlant de son père), c'est que j'aie demandé le divorce, je devais revenir et je n'ai pas fait ça, j'ai continué mon bout de chemin... je pense qu'il n'arrive pas à accepter, lui, c'est lui qui divorce toujours de ses femmes et moi je demande le divorce pour qu'on me laisse, qu'on me donne ma liberté, je pense que pour lui, je suis trop libre.

Quant à la mère de F1, H1 se rappelle que :

C'était un peu tendu par rapport à notre union, mais sa mère était contente qu'elle puisse choisir quelqu'un qu'elle aime, donc beaucoup plus d'ouverture de sa mère...

Ainsi, F1 est passée d'une logique groupale où le choix du partenaire est inclus au cœur d'une dynamique de reproduction de règles sociales à un choix autonome et indépendant, valorisé et soutenu par les valeurs occidentales. De plus, lorsqu'elle parle de l'ethnie des Peuls, dont elle fait partie, elle en souligne le caractère conservateur, notamment en ce qui a trait aux difficultés qui peuvent être rencontrées lorsque vient le temps de dépasser les frontières qui servent à la délimiter. Il peut alors être question d'une forme de transgression des normes endogamiques en vigueur dans un nombre important de sociétés africaines où l'idée de préserver les traits et les valeurs communes doivent primer sur tout ce qui pourrait en déroger. Hammouche (1998), dans son étude sur l'interculturalité, en arrive d'ailleurs à la même conclusion lorsqu'il avance que « le couple mixte dévoile des ruptures anthropologiques par le passage d'une logique groupale à des unions façonnées par des choix individuels : il éprouve la loi communautaire en débordant des frontières du groupe d'appartenance et en instaurant le couple en tant que tel. »<sup>168</sup>

Pour eux, ils avaient vraiment peur de mettre un blanc dans leur famille. D'où je viens, on est Peuls, on protège vachement tout ce qui, c'est difficile de rentrer dans le cercle, c'est vraiment un noyau où il est dur d'entrer. Pour ouvrir le cercle et accepter un autre membre, c'est vraiment dur. Ce n'était pas habituel, ce n'était pas dans la culture, je pense qu'on est jugés... D'où je viens, on ne se mélange pas, on reste entre nous. Ça leur a demandé vachement d'efforts pour ouvrir le cercle et juste lui faire une petite place à l'intérieur. F1

Cet exemple illustre parfaitement ce que tente de démontrer Schnapper (1998) lorsqu'elle dit que « la mixité implique un rapport aux normes. (Les unions mixtes sont présentées comme telles) lorsqu'on a le sentiment que la norme de proximité sociale entre les conjoints est, d'une manière ou d'une autre, transgressée ».<sup>169</sup> Ainsi, les notions de proximité et de distance refont surface lorsque la cohésion du groupe semble en proie à une menace extérieure, d'où le sentiment vécu par plusieurs couples mixtes de devoir rompre ou distancer, du moins pendant un certain temps, les relations avec leur famille respective afin de pouvoir mener à bien leur projet conjugal.

---

<sup>168</sup> Hammouche, A, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, dans Varro et al, p.118.

<sup>169</sup> Schnapper, D, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, dans Varro et al, p.10.

On peut aisément constater dans nos données que la famille fait partie de l'univers normatif qui intervient de tout son poids dans la réalité du mariage mixte. F3 traite d'ailleurs de ce point lorsqu'elle aborde la question du mariage. Selon elle, l'annonce d'un éventuel mariage avec H3 entraînerait inévitablement une rupture avec sa famille, comme elle le laisse ici entendre :

Je suis quasiment sûre que mes parents vont très mal réagir et donc je m'attends à ce que ce soit un peu violent quoi, c'est donc dire une rupture à mon avis, une rupture familiale... Ils vont réagir parce qu'il n'est pas musulman et je dirais même que s'il est musulman, ils ne croiront pas qu'il l'a fait par conviction. La réaction serait donc de rejet. Après, ce que je me dis, c'est que quand ils verront que c'est sérieux... que c'est quelqu'un qui restera avec moi, je pense que petit à petit ils vont le voir autrement et qu'ils changeront d'avis, mais au début ce sera dur, très dur.

C'est là un point de vue que partage H3 :

C'est vraiment elle qui doit décider du jour où elle en parlera avec sa famille parce que ça signifie quand même une rupture avec sa famille le jour où elle en parlera (...) parce qu'une musulmane n'est pas sensée se marier avec un non-musulman.

L'hypothèse d'une rupture avec la famille proposée par Hammouche, M'Sili et Green (1996) en tant que symbole d'une lutte pour la reconnaissance conjugale, en ce qui a trait aux unions mixtes interreligieuses, refait alors surface et tend à indiquer la présence d'interdits tacites, voire même explicites, que peut entretenir la famille quant au choix du partenaire. Face à ces contraintes, l'individu peut choisir, consciemment ou non, de répondre par l'affirmative en respectant les frontières idéelles qui tendent à reproduire les critères endogamiques privilégiés par le groupe, ce qui est souvent le cas, selon Varro et Hammouche (1998), pour les premières générations d'immigrants. D'après les dernières données publiées par Statistiques Canada (2006) sur les unions interreligieuses au pays, cette stratégie, si elle en est une, semble également s'appliquer aux jeunes immigrants maghrébins et africains musulmans qui arrivent à Montréal. Ainsi, les premiers contacts et les premières fréquentations se produisent essentiellement au sein du même groupe d'appartenance, ou du moins, dans la même communauté religieuse. C'est le cas de F1 qui, à son arrivée en France, avait déjà un conjoint désigné par la famille. Elle en fait d'ailleurs état lorsqu'elle dit :

Avant de venir en France, on m'a donné un mari. Mon premier mari, en fait, c'est mon père qui l'a élevé... Je ne connaissais pas (en faisant référence au mariage d'amour). Pour moi, j'étais mariée à l'âge de 12 ans religieusement, je ne connaissais pas, on m'a donné un mec c'est tout. C'était pas lui que j'avais envie de voir, ce n'était pas avec lui que j'avais envie de vivre...

Dans cet exemple, il est évident que les attentes familiales et les contraintes sociales annihilaient les désirs de F1 qui, malgré tout, s'y est dans un premier temps soumise. Ce n'est qu'après un divorce houleux qu'elle a pu choisir elle-même son second époux, au prix de la désapprobation de son environnement familial :

... mon père n'arrive pas à accepter que (...) je demande le divorce pour qu'on me laisse, qu'on me donne ma liberté.

F3, quant à elle, semble également ressentir une pression quant aux attentes formulées par sa mère :

Elle veut un musulman, alors Kabyle, de bonne famille, riche, beau, blond aux yeux bleus... Elle s'est dressé un portrait robot de l'homme qu'elle voudrait pour moi... C'est du lavage de cerveau.

Or, dans les deux cas précédents, la pression familiale n'a pu empêcher la formation de ces couples. Il est alors possible que le choix puisse être posé en termes de lutte, d'intégration ou d'oscillation entre les valeurs du pays d'origine et celle véhiculées par le pays d'accueil. Si l'on ajoute à cette perspective les critères liés au degré de scolarité, au contexte d'urbanité et à l'âge des partenaires, présentés comme facteurs explicatifs dans l'analyse proposée par Statistiques Canada (2006), il n'est pas étonnant de constater qu'au sein d'une partie de la population immigrante puisse se contracter un certain nombre d'unions mixtes interreligieuses.

Il serait injustifiable de passer sous silence la portée de ces critères, qui se retrouvent par ailleurs au sein de l'échantillon recueilli. Tous les couples rencontrés ont choisi la métropole pour s'y établir, ont un degré de scolarité élevé et se sont rencontrés alors qu'ils étaient âgés d'entre 20 et 30 ans, ce qui semble corroborer ce qui a été avancé jusqu'à présent par une majorité d'auteurs. De la sorte, une forme de ressemblance peut être dépeinte entre les différents couples à l'étude. Il serait prématuré de voir en ces facteurs une explication globale à la formation d'unions mixtes interreligieuses, mais il est tout de même intéressant d'en cerner le potentiel, non pas seulement en guise de

déterminismes, mais plutôt en tant qu'éléments structuraux qui pourraient accroître les possibilités de rencontre et de formation de ces couples.

#### 4.4 Portée et limite du concept d'homogamie : réflexions théoriques

Or, pour en revenir au concept d'homogamie, il nous paraît évident qu'il est impossible de l'employer selon la version classique, car l'analyse des données nous fournit une ouverture critique sur la portée du concept. Cependant, cette portée demeure significative et en faire fi représenterait, selon nous, une erreur car cela nous priverait d'un éclairage sur certains aspects encore validés par cette notion. En sachant que « les recherches contemporaines désignent une mixité d'appartenance, en lien avec des groupes antagonistes mais socialement homogames »<sup>170</sup>, il conviendrait alors peut-être d'actualiser la théorie en modifiant certains des critères qui la définissent mais qui figent l'identité selon des paramètres qui sont, à notre avis, en constante évolution. Par exemple, si l'on considère la nationalité géographique comme étant un trait culturel fixe, dans des sociétés où la mondialisation et les échanges internationaux ne cessent de s'accroître, il n'est pas étonnant de rencontrer de plus en plus de dyades mixtes. De plus, l'identité prescrite par normes spécifiques, notamment familiales, est de moins en moins applicable dans un contexte social valorisant des choix individualisés et « à la carte » car la tendance est désormais à la composition identitaire, aussi disparate puisse-t-elle être. Ainsi, il n'est pas surprenant de rencontrer aujourd'hui des couples homosexuels, culturellement mixtes et dont la différence d'âge est visuellement apparente, ce qui n'était probablement pas aussi fréquent au moment où le concept d'homogamie a pris son envol. Certes, un tel exemple n'est pas ce que l'on pourrait qualifier d'union homogame, mais il n'en demeure pas moins que les identités proscrites ou considérées comme marginales il y a près de 50 ans ne le sont plus nécessairement maintenant. Il est donc primordial de tenir compte de ces changements sociaux et structurels, tout comme de la présence marquée des femmes sur le marché du travail, des possibilités accrues de mobilité sociale et économique, de la démocratisation de l'éducation et de plusieurs autres facteurs dans l'exercice de redéfinition de l'homogamie contemporaine.

---

<sup>170</sup> Varro, Gabrielle, *Liberté, égalité, mixité...conjugale*, p.1.

Sans prétendre pouvoir redéfinir la notion d'homogamie, il est tout de même intéressant de tenter de revoir les critères existants. Ainsi, dans des sociétés ayant fait de l'égalité un des principes-phares de leur charte, il serait peut-être inapproprié d'appliquer la théorie des échanges compensatoires à la réalité vécue par les couples mixtes. L'homogamie, quant à elle, doit désormais tenir compte des paradigmes de l'individualisme et de l'hybridité identitaire puisque le modèle plus strict qui offrait les paramètres d'une appartenance définie selon le genre, le statut et le milieu socio-économique sont aujourd'hui relativement caducs. Il est donc important de prendre en considération ces facteurs pour pouvoir déceler comment certains changements sociaux peuvent en venir à modifier notre conception de l'altérité et nos divers modèles explicatifs.

L'homogamie n'est pas un concept désuet, mais il est impératif de le revoir et de le repenser afin de l'adapter aux nouvelles réalités conjugales et d'ainsi modifier le regard que l'on porte sur la mixité en tant que catégorie construite.

#### 4.5 Incidence de la sphère religieuse et de ses composantes dans la vie des couples mixtes musulmans/catholiques

Afin d'entamer cet important volet, il est intéressant de souligner le double constat auquel est parvenu Clark (2006) dans son analyse des unions interreligieuses au Canada. Ainsi, il aurait été démontré que « les couples interreligieux éprouvent moins de difficulté si un des partenaires ou les deux n'ont pas de profondes convictions religieuses ou si l'un des deux est prêt à se convertir »<sup>171</sup> et qu'en contrepartie, « les personnes qui ont un taux de religiosité plus élevé sont susceptibles d'accorder une plus grande importance à la compatibilité religieuse au moment de la sélection du partenaire »<sup>172</sup>. Interprétation partagée par H4 puisqu'il mentionne que :

La plupart des gens que j'ai connu qui étaient extrêmement croyants, extrêmement pratiquants vivaient en vase clos, c'est-à-dire toujours avec des gens qui étaient très croyants, de la même ethnie, de la même religion. Je n'ai à peu près connu personne qui était un religieux extrême sortant avec un laïc ou avec un ou une athée. Ça devient un contraste qui amène une impossibilité à vivre ensemble.

Cette tendance semblerait également se retrouver chez la majorité des couples interrogés. Dans le premier couple, H1 est athée et s'est converti, pour le mariage, à la religion de F1 qui elle-même se considère comme « musulmane et croyante très modérée ». La conversion est également dépeinte, dans ce cas, comme une formalité d'ordre social :

Il fallait se marier religieusement. En sachant très bien que lui est athée et que moi je suis musulmane, ça ne collait pas du tout. Il fallait qu'il se convertisse à l'Islam et lui, il ne voulait pas. Mais je lui ai dit pour acheter la paix, la paix sociale, il faut que tu le fasses (...) mais je ne le forcerai pas d'y croire comme moi j'y crois parce que moi j'ai grandi dedans. Je lui ai dit tu peux juste être converti, ça ne t'implique à rien et après, si tu as fini, tu deviens athée.

Il n'est donc plus question de conversion religieuse autrement que dans les faits. La croyance est renvoyée à une autre dimension, essentiellement utilitaire, afin que le mariage puisse être reconnu. Cet exemple s'applique d'ailleurs aux deux couples mixtes

---

<sup>171</sup> Clark, Warren, « Les unions interreligieuses au Canada », *Tendances sociales canadiennes*, Octobre 2006, p.17.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p.21.



interreligieux rencontrés où la partenaire féminine est musulmane car dans le cas inverse, aucune conversion n'est exigée d'un point de vue social et religieux.

Bien qu'encore en union libre, H3 admet d'emblée que pour pouvoir se marier avec F3 :

Une conversion est nécessaire, forcément. (...) Ne serait-ce que pour l'union ou par rapport à sa famille, je comprends que c'est un respect pour elle de le faire et c'est quelque chose qui ne me dérange pas du tout.

F2, athée et mariée avec H2 qui se désigne comme étant culturellement musulman mais non religieusement, répond d'ailleurs à la question traitant de la réaction de sa belle-famille au sujet du fait qu'elle ne soit pas musulmane :

Ça n'a pas posé de problème, la famille de H2 n'est pas très ou peu pratiquante, c'est pour les conventions sociales plus qu'autre chose. Ce n'est pas une famille qui est d'une culture musulmane très ancrée.

H2, quant à lui, soutient que lorsqu'il était jeune :

Je rejetais le mariage car c'était dans une démarche, pour moi, de toujours rejeter la religion et je le rejetais parce qu'il suscitait des contraintes (...) Si ça n'avait pas été des problèmes de papiers, on ne se serait jamais mariés !

De tels propos ne sont pas sans rappeler tout le débat qui se joue actuellement autour des mariages de complaisance, aussi appelé mariages blancs. Bien qu'aucun des couples rencontrés ne soit impliqué dans cette forme d'instrumentalisation du mariage, il n'en demeure pas moins qu'au-delà de la sphère symbolique, le mariage mixte sert souvent à légitimer l'union sur le plan social ou juridique. Voici comment cette situation est dépeinte par les répondants :

Moi je pense que si je n'ai pas la famille derrière, ça ne me poserait pas de problème, comme H1, de vivre sans le mariage. F1

J'avais l'exemple de mes parents et donc mon idée c'était qu'on vit librement en couple, pas besoin d'être attaché par les liens du mariage... On n'avait pas de couteau sous la gorge parce que F1 avait ses papiers, il n'y avait aucun problème, simplement pour elle c'était important de se marier parce qu'elle ne pouvait pas vivre, pour ses parents, comme ça, en couple libre, culturellement ce n'est pas acceptable... pour acheter la paix sociale je dirais. H1

Je trouve que pour se marier, la seule raison, c'est quand tu es religieux, quand tu crois en Dieu... donc moi, pourquoi je me suis mariée tu me diras, eh bien c'était



juste pour les histoires de papiers... S'il avait été Français, on ne se serait pas mariés, c'est clair. Tu peux te marier pour l'argent, pour le côté pratique, ça n'a aucune symbolique pour moi. F2

En fait, nous on est un mauvais exemple parce qu'on s'est mariés pour les papiers... C'est vraiment triste de devoir se marier à cause de sociétés complètement closes qui ferment leurs frontières. H2

Je crois beaucoup au mariage. C'est quelque chose d'important pour moi... c'est assez sacré au niveau religieux mais aussi tout simplement au niveau personnel, sentimental et civil aussi, tout simplement. F3

Ces éléments de discours illustrent ici de manière éloquente tout le poids que peut représenter la pression sociale et familiale dans la vie des couples mixtes. Ces restrictions, concrètes et symboliques, tendent ainsi à prouver que le mariage, en contexte interreligieux, mène souvent au surpassement des principes qui lui sont normalement attribués, d'où la complexité et les possibles dérives d'une telle situation.

#### **4.6 Conventions et traditions : le mariage mixte sous contraintes**

Ainsi, malgré la volonté de se soumettre ou non aux diverses pressions de la famille et de l'entourage, les couples mixtes sembleraient également être implicitement contraints, plus que les autres, à prouver socialement la légitimité et l'authenticité de leur union. L'instrumentalisation du mariage est alors décriée mais ressentie comme nécessaire. Les extraits suivants illustrent d'ailleurs cet état de fait. Ainsi, on évoque la sécurité financière (H3), les considérations administratives (F4) comme celles liées au processus d'immigration (H4).

Je pense qu'on sera amenés à se marier puisque dans sa famille il faut se marier, dans la mienne bon... Si on le fait, ça ne me dérange pas, je suis content, si on ne le fait pas, je ne vais pas être le genre à déprimer... Pour moi, les fins sont assez pratiques, la protection de l'un et de l'autre, c'est une protection économique, juridique... H3

Le mariage pour moi, ça ne représente pas grand-chose. Mes parents sont vraiment des années '70, la religion c'est mauvais, le mariage c'est le divorce, ils m'ont dit si tu peux ne pas te marier, marie-toi pas... Pour moi, le mariage ce n'est pas important... juste si ça aurait été pour les papiers, tu sais quand tu as une bonne raison officielle, mais sinon, je ne vois aucun intérêt au mariage. F4

Pour l'instant, il est hors de question de se marier... mais à l'immigration, ils vont me poser pleins de questions, ça c'est sûr. Ils vont vouloir savoir si ce n'est pas un mariage blanc ou un mariage pour les papiers. Ils m'ont déjà demandé des photos et des confirmations comme quoi on était vraiment ensemble ! H4

Par conséquent, lorsqu'il est question du rôle joué par le mariage au sein des unions mixtes, il est indéniable qu'il ne se limite pas aux strictes dimensions symboliques et religieuses. Confrontées d'une part aux doutes entretenus par l'environnement social et familial quant à la sincérité de leurs sentiments et, d'autre part, au scepticisme juridique et étatique lié à la nature de leur relation, il n'est pas surprenant de voir transparaître non pas une forme d'instrumentalisation, mais une utilisation intéressée du mariage en tant qu'outil menant à la reconnaissance et à la légitimation sociale du couple, que ce soit dans la sphère privée ou publique.

Étonnamment, aucun des couples interrogés n'a fait mention d'une intentionnalité amoureuse dans les fins octroyées au mariage, ce qui semble démontrer que cette cérémonie, en contexte de mixité, investit d'autres dimensions que celles qu'on lui reconnaît ordinairement. Neyrand (1995), en traitant de la question, mentionne que « le mariage mixte a une double fonction : il institue le couple et le légitime, non seulement par rapport à lui-même, mais aussi et surtout par rapport à la société et à son ordre institutionnel. »<sup>173</sup> À l'exception de F3 qui croit toujours au mariage et à ce qu'il représente religieusement, tous les couples rencontrés auraient préféré demeurer en union libre ou ne considèrent pas le mariage comme une étape nécessaire au bien-être de leur couple, ce qui peut indiquer que le mariage devient un rempart à la reconnaissance, phénomène d'autant plus troublant qu'il nous ramène à l'analyse de Philippe (1993) en quoi l'attitude de réserve portée aux unions mixtes « va au-delà du détournement juridique, car en effet, l'accusation qui leur est faite touche leur humanité, car leur capacité à aimer est déniée... »<sup>174</sup> Non pas que ce postulat soit en lui-même totalement intégré par les couples, mais il n'en demeure pas moins qu'il pose en permanence le doute sur la relation, d'où l'ampleur de la pression sociale et le poids des justifications que doivent vivre les individus ayant fait le choix de concrétiser légalement leur union.

---

<sup>173</sup> Neyrand, Gérard, *Dialogue : Ces couples qu'on appelle mixtes*, p.7.

<sup>174</sup> Philippe, Claudine, *Liberté, égalité, mixité... conjugale*, dans Varro et al, p.95.

#### 4.7 Les variables du type d'appartenance et du degré de religiosité

Avant d'entériner quelque analyse que ce soit, il convient de mettre en lien ces dernières conclusions avec le taux de religiosité recensé auprès des répondants. Ainsi, celui-ci se calcule, selon Clark et son équipe (2006), à partir de quatre composantes principales, soit les pratiques religieuses personnelles, la participation à des offices religieux, l'appartenance religieuse et l'importance que revêt personnellement la religion pour chacun. Il est donc possible de constater, à la lumière de ces outils d'analyse, que la majorité des individus interrogés ont un faible taux de religiosité. La prégnance de l'héritage religieux se retrouve alors essentiellement au niveau culturel. Dans le contexte québécois caractérisé par le déclin de la religion catholique, il n'est pas étonnant de constater qu'auprès des répondants nés catholiques, aucun ne se déclare aujourd'hui comme étant pratiquant. H1 illustre d'ailleurs par son propos cette situation :

La religion catholique n'a vraiment aucune importance pour moi, comme les autres religions d'ailleurs. J'ai un intérêt intellectuel pour les religions, mais d'un point de vue croyances, je suis assez hermétique.

Ainsi, sur les quatre répondants catholiques de naissance (H1, F2, H3 et F4), trois se considèrent aujourd'hui comme étant athées, alors que seul H3 se qualifie d'agnostique. Cependant, en ce qui a trait aux répondants musulmans, la situation est différente. Tous, à l'exception de H2, se désignent ou s'identifient spontanément comme musulmans et croyants, mais se distinguent quant à leurs pratiques religieuses personnelles, considérant qu'ils sont peu ou occasionnellement pratiquants. H2 considère qu'il est impossible pour lui, en ayant grandi dans une société musulmane où la religion interfère avec le politique, d'être complètement détaché de la religion, du moins d'un point de vue culturel. Principe soutenu par Varro (1998) qui avance « que la religion ne fait pas seulement partie de la culture, elle en est indissociable, inséparable de la vie sociale, politique, juridique, privée et publique. Or, malgré son apparente évidence, cette assertion ne semble pas tenir compte que la scolarisation permet de son côté la création d'une distance réflexive quant à ce milieu, surtout lorsque l'individu ne vit plus dans une société musulmane. Il peut donc prendre un certain recul et être davantage critique par rapport aux divers éléments culturels de sa société originelle puisque les paramètres qui balisent son environnement immédiat ne sont plus les mêmes.

Par ailleurs, H2 ne se désigne ni comme croyant, ni comme pratiquant, contrairement à F3 qui accorde une grande importance à la religion musulmane et à la spiritualité soufie, autant au niveau des pratiques que de la foi. Bien qu'aucun des cinq répondants musulmans ne fasse régulièrement la prière ou ne fréquente assidûment la mosquée, 4 d'entre eux ne mangent pas de porc, 3 respectent le Ramadan et 2 préfèrent s'abstenir d'alcool. Or, un point sur lequel semblent se rejoindre tous les répondants est l'importance de ne pas imposer à l'autre des croyances qui ne sont pas les siennes, d'où l'idée d'ouverture et de respect de l'autre, comme en témoignent ici F1 et F3 :

Pour moi c'est important, je crois à la religion, mais je ne le forcerai pas à y croire comme moi j'y crois parce que moi j'ai grandi dedans. F1

J'aurais aimé qu'il vienne (en faisant référence à des cérémonies spirituelles soufies) mais en même temps, je ne me voyais pas lui demander parce que je me dis que ça fait partie d'une démarche personnelle, je ne vais pas lui imposer ça... je ne veux pas le forcer à être dans ça. F3

Néanmoins, pour la majorité des répondants, cette ouverture se traduit également par une volonté de compréhension de l'autre doublée d'un climat de tolérance, à ne pas confondre avec une permissivité excessive qui inscrirait ces unions dans une dynamique conjugale semblable au relativisme religieux et idéologique qui peut être présent dans certains milieux. Les partenaires catholiques, aujourd'hui athées, croient également que la religion, telle que vécue par leur conjoint, n'est pas une barrière communicationnelle. Questionnés sur leur situation d'interreligiosité, H2, H3 et H4 et répondent :

Si tu communique bien avec la personne et que tu lui expliques ce qui est important pour toi, tes convictions, je pense qu'en fait, globalement, ça peut bien se faire. H2

C'est un défi plus grand mais plus riche aussi, c'est une expérience plus riche. H3

C'est un enrichissement à la base parce que tu apprends de l'autre, mais ça peut être plus difficile si jamais une des personnes va trop loin ou est beaucoup trop croyante. H4

Ces éléments de discours nous ramènent donc au double postulat de Clark (2006) dans lequel paraît s'inscrire l'ensemble des couples rencontrés. Passerieux (1989) soulignait également que les conjoints ayant basé leur relation sur le principe de la différence faisaient preuve de plus d'ouverture et de tolérance face à la culture et à la

religion de l'autre, point de vue qui semble être partagé par les répondants de cette étude. Cette perspective nous permet donc de voir au-delà de la piste de l'indifférence religieuse mutuelle comme moyen de conciliation dans le domaine de l'interreligieux. Le dialogue et le respect des limites de l'autre, tout comme le souci de ne pas imposer sa foi et ses pratiques, permettraient d'augmenter la compréhension, gage d'un meilleur équilibre conjugal et d'une réciprocité accrue entre les partenaires.

#### 4.8 La transmission d'un héritage culturel : entre liberté et traditions

C'est en ce qui a trait aux enfants que la mixité interreligieuse interfère le plus. En effet, lors des grandes étapes transitoires de la vie du couple se cristallise, sous une forme ou sous une autre, l'identité conjugale des partenaires. Or, ce n'est qu'à la naissance des enfants que le contenu latent lié à l'héritage culturel et religieux refait surface et devient un enjeu symbolique dans la transmission de la lignée. Il est cependant difficile de cerner ce que peut être réellement ce contenu puisqu'il est le fruit de l'intériorisation des normes et des valeurs sociales et familiales, mais il n'en demeure pas moins que l'environnement judéo-chrétien ou islamique au sein duquel ont grandi les répondants peut transparaître dans leurs choix de vie. Leur discours est également empreint des relents de cet héritage :

(En se rappelant l'enseignement d'un prêtre sur le partage) Il y a deux, trois trucs comme ça que tu te rappelles, mais tu aurais pu les apprendre dans d'autres contextes, ce n'est pas nécessairement les curés qui transmettent ça... mais bon du coup, c'est vrai, ça m'a marqué. F2

Toutefois, cette transmission peut brimer une part du libre-choix autoproclamé, d'où certaines difficultés qui peuvent être rencontrées lors du processus d'intériorisation :

Moi, je pense que j'ai mal vécu comment on m'a transmis la religion musulmane, je n'avais pas le choix... Je n'ai pas eu le choix, je suis née, j'étais musulmane. F1

Or, ce qui transparaît de la majorité des commentaires est que la religion est souvent ramenée à ses traits culturels, pour ne parfois se limiter qu'à ceux-ci :

Je suis musulman culturellement mais mécréant, mais c'est très présent quand même dans la culture. Les religions, au-delà du fait qu'il faut croire ou pas, du côté de la foi, c'est culturel aussi... C'est un environnement de vie. H2

Je suis issu d'une famille catholique, culturellement de religion chrétienne mais je ne suis pas baptisé. H1

Actuellement, je n'ai pas de religion mais j'ai quand même un fond judéo-chrétien, même si c'est quasiment plus culturel... F4

La différence religieuse peut toutefois être perçue comme une source de rapprochement :

Je fête plus les fêtes religieuses parce que pour moi c'est un lien social. C'est une occasion de permettre aux gens qui s'aiment de se retrouver, de se rassembler et de fêter entre eux. (Il donne l'exemple de Noël et de la rupture du jeûne du Ramadan qu'il fête sans être croyant) H2

#### 4.9 Une voie d'entente : le choix différé

Il est donc possible de voir qu'au-delà du choix adulte de pratiquer ou non une religion, certaines valeurs qui émanent de cet environnement culturel et religieux peuvent venir influencer les décisions que prendront les conjoints à l'égard de leurs enfants. Une des sources principales de conflit surgit lorsque vient le temps d'inscrire les enfants dans une tradition religieuse ou une autre. Selon Karady et Barbara (1993), seule l'indifférence religieuse ou un faible degré de croyance peut permettre aux partenaires de surmonter cet obstacle. Or, face à cette situation, la majorité des couples rencontrés ont affronté le problème en offrant à leurs enfants une éducation ouverte, qualifiée par Chouchan (2000) de « neutralité humaniste ». De la sorte, ils ont opté pour le choix différé qui reporte sur l'enfant la responsabilité du choix ultérieur.

Mes enfants ils ont maintenant le choix parce que c'est un couple mixte, donc ils ont le choix d'être musulmans, d'être chrétiens, je leur laisse la liberté de choisir leur propre religion... Je vais leur parler de la religion musulmane, mais il n'y aura jamais un choix, il n'y aura jamais un truc qui leur dira ok, il faut que vous soyez musulmans... F1

Moi je serais pour une éducation libre, qu'ils soient amenés à choisir leur religion au fur et à mesure de leur vie quoi. Maintenant je pense que c'est quelque chose qui est inconcevable pour elle mais moi j'aimerais bien qu'ils choisissent eux-mêmes leur religion. H3

Il est également possible de déceler chez certains une volonté de transmettre leurs valeurs religieuses, mais dans une forme où la religion est ramenée à ses traits culturels – et peut-être identitaires – mais où il n'est pas nécessairement question d'enseigner les fondements de la foi en tant que tels :

C'est normal qu'ils soient attirés (les enfants) par la culture de leurs parents... (En parlant de la pratique du Ramadan) pourquoi pas, si c'est leur désir, du moment que ça ne leur est pas imposé, que ça vient d'eux et qu'ils ont envie d'essayer parce qu'ils ont une curiosité pour ça... H1

L'enseignement des religions j'envisage plutôt ça comme faisant partie de la culture générale quoi, de pouvoir savoir, essayer de comprendre comment fonctionnent les religions et avoir un regard critique sur les religions, mais moi je ne vais pas leur enseigner les préceptes du catholicisme... H1

...Le peu de traits culturels qui me restent et que je peux leur transmettre c'est par le biais culturel, par la langue... mais (pour l'islam) les choses vont se faire toutes seules... (pour le Ramadan) si jamais ils veulent le faire, ils le feront, s'ils ne veulent pas, ils ne le feront pas, tout simplement... Enseigner oui, mais obliger...ça ne tiendra pas la route. H4

D'autres répondants, marqués par leur culture religieuse d'origine, veulent transmettre une part de celle-ci en affirmant toutefois qu'il est important que leurs enfants soient libres de choisir, d'où le double constat de la prégnance d'un héritage religieux dans un cadre d'effectivité caractérisé par le libre-choix :

Moi j'aimerais bien les élever dans la foi musulmane, maintenant, s'il refuse, peut-être leur donner les deux héritages parce que moi je n'aimerais pas ne pas leur donner ça. Au moins leur donner les deux et que plus tard ils choisissent... Je trouve ça important qu'ils soient au courant des apports spirituels de chaque religion mais après c'est à eux de voir, c'est vraiment personnel, c'est un choix, je ne les forcerai pas. F3

J'essaierais beaucoup, beaucoup de prendre ma culture et de leur faire un genre de cours de l'histoire chrétienne, j'essaierais de leur donner le plus d'informations possible, pas pour qu'ils soient pratiquants mais pour qu'ils connaissent un peu, mais sans imposer parce que quand les parents imposent quelque chose, l'enfant peut se sentir déchiré. Si ce n'est pas son choix à lui, il se sent obligé. F4

J'aimerais ça qu'il devienne musulman mais c'est difficile, c'est à lui de voir après, je ne veux pas lui imposer tout de suite, je ne veux vraiment pas. H5

Par ces commentaires, il est intéressant de voir qu'il existerait une forme de report, sur la génération suivante, de certains des traits culturels et identitaires qui n'auraient pas été pleinement vécus par les répondants. La liberté est un principe qu'ils ont tous défendu, mais il n'en demeure pas moins que pour certains d'entre eux, les choix posés à l'égard des enfants relèvent tout de même de l'ordre du marquage identitaire par le prolongement de traits culturels qui, volontairement ou non, avaient auparavant été mis à l'écart. Par cette volonté de transmission, il est possible de déceler un amarrage culturel, une prégnance du milieu d'origine qui, malgré la distance, continue d'inscrire les individus dans un certain schème social. Cet élément d'analyse est d'autant plus probant lorsqu'il est question des conjoints musulmans qui sont conscients de ne plus vivre dans le contexte familial d'origine, dans lequel ils rencontreraient beaucoup moins de résistance, mais qui continuent à vouloir enseigner à leurs enfants les valeurs qui y sont



prônées. Cependant, il est sociologiquement démontré que le poids de la contrainte s'amenuise avec la distance du groupe ou de la communauté qui sont porteurs de celle-ci, tout comme la normativité change de critères selon le contexte au sein duquel elle est abordée, d'où l'ambivalence dans laquelle se trouve ces parents qui sont porteurs d'une culture qui est autre que celle de la majorité.

Face à cette situation, certains vont jusqu'à désirer que leur enfant ne soit pas imprégné par l'attitude croyante ou l'identité religieuse, même de nature culturelle :

Si je peux aider mes enfants et leur enlever cette nécessité de croire en quelque chose ou d'essayer de répondre à toutes les interrogations métaphysiques qu'on se pose, c'est tant mieux quoi. H2

#### **4.10 La problématique des rites de passage**

Cependant, en sachant que les sphères religieuses, sociales et culturelles sont souvent imbriquées les unes aux autres, même dans des sociétés considérées comme sécularisées, il n'est pas étonnant de constater que nombre de parents transmettront à leurs enfants, consciemment ou non, une part de religiosité, aussi faible soit elle. « Si les différences structurelles de leurs sociétés respectives ne sont pas clairement perçues par les conjoints de l'union mixte, la disparité risque de donner lieu à des malentendus profonds. »<sup>175</sup> Bien que les couples rencontrés semblent gérer cet aspect sans trop de heurts, il n'en demeure pas moins que des sources de divergences ressurgissent lorsqu'il est question de cérémonies à caractère religieux, tel que le baptême ou la circoncision. En effet, ces dernières marquent l'entrée officielle des enfants dans l'une ou l'autre communauté.

Or, au-delà des motifs religieux, la volonté des parents de faire baptiser ou circoncire leurs enfants est également en lien avec d'autres dimensions, sociales et familiales, qui octroient à la cérémonie une charge symbolique reflétant « l'état actuel des

---

<sup>175</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.115.

convictions de chacun des parents sur la relation qu'ils entretiennent avec leurs familles respectives. »<sup>176</sup> Voici quelques commentaires éloquents à cet égard :

(En parlant de son fils) Il n'a pas été circoncis mais en même temps, moi j'aurais envi de le faire. Ça n'a rien à voir avec la religion, parce que le Coran n'oblige pas un homme à être circoncit, ce sont des traditions, mais moi je me dis que c'est propre, que c'est bien de faire circoncire un enfant. Si j'étais avec un mari africain, la question ne se poserait pas mais là, ça se pose parce que je suis avec un homme qui a d'autres croyances et d'autres visions... Je trouve que c'est important, mais s'il me donne des arguments convaincants, peut-être que je ne le ferai pas. F1

On se pose au problème de la circoncision, moi je ne suis pas particulièrement pour ni convaincu des bienfaits au-delà du côté traditionnel et du fait qu'il faille répondre à une obligation liée à la culture musulmane. Pour moi, ça n'a pas d'importance capitale. H1

Il est également intéressant de souligner le fait que certains répondants sont conscients de la distance entre le contexte culturel originel et ses contraintes et celui dans lequel ils se trouvent actuellement, élément vital de différenciation objective qui ne leur permettrait pas, le cas échéant, de reporter sur l'enfant le choix qu'ils préconisent ici.

Au Sénégal, tout le monde est circoncis. Ce n'est pas forcément religieux puisque la religion musulmane n'exige pas de circoncire les enfants donc c'est plus une tradition. Le père de H2 a fait beaucoup de pression pour que nos garçons soient circoncis, c'était lourd. Mais on a décidé de ne pas les faire circoncire...sauf que c'est vrai que si on avait été au Sénégal, peut-être qu'on les aurait fait circoncire juste pour qu'ils soient comme tout le monde. F2

On a décidé de ne pas les faire circoncire, car le problème de la circoncision ne se pose pas ici comme il se poserait au Sénégal... En fait, dans l'Islam, c'est écrit qu'il est interdit de pratiquer toute forme de mutilation corporelle. La circoncision, c'est de la méconnaissance de la religion, tout ça c'est des pratiques culturelles qui sont antérieures à l'Islam. H2

Pour ma sensibilité, je ne sais pas si j'arriverais à le faire... J'ai du mal à le voir comme obligatoire mais en même temps, pour ma famille et ce que je connais de ceux qui pratiquent l'Islam, c'est indispensable, donc je me dis quelles conséquences ça a s'il n'est pas circoncis ? F3

Dans la majorité des cas, la circoncision est un sujet de discussion au sein du couple dans la mesure où les partenaires essaient de délimiter la part liée à la dimension religieuse et de contextualiser la pratique en l'actualisant à l'environnement dans lequel

---

<sup>176</sup> Barbara, Augustin, *Mariages sans frontières*, p.152.

grandissent les enfants. Ils ne sont pas ancrés dans leur position initiale, mais oscillent entre le conformisme familial et le souci de favoriser l'intégration et le bien-être des enfants dans une nouvelle société d'appartenance, tel que le laissent entendre les conclusions de Bensimon et Lautmann (1977). La question de la circoncision, bien que présentée comme pouvant être une source de différends, n'est pas pour autant conflictuelle parmi les couples interrogés. Fait à noter, aucun d'entre eux n'a choisi de faire baptiser ses enfants, ce qui n'est probablement pas étranger au fait qu'aucun partenaire né catholique ne soit encore aujourd'hui pratiquant.

#### 4.11 Les enfants et leur inscription au sein de la famille et de la société

La naissance des enfants semble jouer un rôle substantiel en ce qui a trait aux familles et aux communautés. En effet, nombre d'auteurs ont constaté que dans bien des cas, cet événement comportait l'indéniable avantage de permettre aux couples et à leurs familles respectives de se rapprocher et d'aller au-delà des premières réactions de rejet ou d'incompréhension. Les couples rencontrés qui ont connu cette expérience et dont l'union n'a pas été aisément acceptée par la famille en ont d'ailleurs fait état. Plusieurs répondants abondent en ce sens :

Mine de rien, ça permet un rapprochement, il y a des choses peut-être qu'ils n'acceptaient pas, mais ils ont accepté... Je pense forcément que ça a apporté quelque chose. F1

Je pense que la naissance d'un enfant ça a toujours un côté je dirais fusionnel, en fait je dirais unificateur, pacificateur. Ça légitime l'union aussi je pense, qu'effectivement, ça n'amène que du bon. H1

Si je ne me suis pas réconciliée avec eux (en faisant référence à ses parents) avant la naissance de l'enfant, je pense que ça, ça changera beaucoup... Je pense qu'ils aimeraient bien voir leurs petits-enfants et puis là, ils vont se dire que quand même, c'est vraiment sérieux. Je pense que vraiment si on n'est pas réconciliés avant, ça va beaucoup aider. F3

À priori, la naissance d'un enfant serait un élément réconciliateur par rapport à sa famille... On dit que c'est le genre de chose que si la famille se fâche parce qu'elle s'est mariée avec moi, le jour où il y a un gosse, elle a trop envie de savoir c'est qui puisqu'ils sont grands-parents, donc ils reviennent. C'est ce qui s'est passé dans d'autres couples qu'on connaît, dont on a eu écho, l'enfant est toujours l'élément réconciliateur. H3

En ce sens, le prénom donné aux enfants peut aussi avoir des répercussions sociales ou familiales importantes car comme le laissait entendre Sitruk-Wiesenfeld (1998), « ce choix est fortement chargé de sens et permet de consolider les rapports à l'intérieur et à l'extérieur du couple tout en perpétuant la lignée. »<sup>177</sup> De la sorte, « le prénom marquera la personnalité de l'enfant et le nom l'enracinera dans une filiation sociale ainsi que dans un héritage. »<sup>178</sup> Marqueur d'une double appartenance, ce choix n'est pas anodin dans la mesure où il inscrira l'enfant dans un environnement social précis où son prénom lui rappellera continuellement, ainsi qu'aux autres, ses origines et ce qu'elles peuvent entraîner comme préjugés. En tant qu'élément de transmission culturelle, les parents tentent souvent de trouver pour leurs enfants un prénom à la fois original, phonétiquement simple à prononcer dans les langues maternelles des deux partenaires et qui respectent les règles sociales en vigueur dans leurs sociétés respectives afin que ce choix soit cautionné de tous. Les couples interviewés ici ne font pas exception :

On voulait trouver un prénom qui reflète vraiment les deux cultures, pas du tout Mamadou où tout le monde qui est africain s'appelle comme ça, on voulait trouver un prénom un peu original qui reflète les deux cultures... Il a donc trois prénoms, mais les deux autres prénoms (qui sont en fait les prénoms du père de H1 et du père de F1) ça reste juste pour les papiers de déclaration ou bien quand on part en Afrique, parce qu'eux ne lui donne pas le même prénom. F1

Il n'y a pas eu de conflit entre nous à savoir si on allait donner un nom d'origine chrétienne ou un nom d'origine musulmane, pour moi, c'était clair que ce serait un nom d'origine sénégalaise... En fait, dans la tradition peule, le premier enfant est toujours appelé Mamadou, le deuxième porte le nom du père, enfin il y a une tradition comme ça je crois... mais non, nous on a choisi un prénom, bien sûr les 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> prénoms ont été justement choisis comme le nom du père de F1 et le nom de mon père, par tradition, mais le premier prénom c'était un choix propre à nous quoi, c'était un nom qui nous plaisait. H1

On a choisi deux prénoms pour chaque, un prénom breton et un prénom sénégalais... C'est compliqué parce qu'au Sénégal on donne le prénom de celui qui va être le parrain de l'enfant, c'est comme pour honorer quelqu'un... Et pour les noms de famille, on a juste donné le nom de H2 parce que... je ne tiens pas tant que ça à donner mon nom (parce qu'il a été francisé), c'est le nom de mon père, enfin bon mon père je ne l'ai pas choisi tandis que mon conjoint, je l'ai choisi. F2

---

<sup>177</sup> Sitruk-Wiesenfeld, Danielle, *Chrétiens, juifs : quels mariages?*, p.162.

<sup>178</sup> Abdouh, Fatiha, *Mariages mixtes : cas particuliers maghrébo-québécois*, p.31.

Tous les deux on essaie, en fait F2 est bretonne donc elle veut conserver la culture bretonne, donc elle essaie de chercher tout le temps des prénoms bretons, que moi je trouve très joli par ailleurs et ... ça a l'avantage d'être joli et d'être assez original... puis de mon côté, le choix simple c'était de prendre dans l'ethnie de mon père parce qu'en fait, les prénoms dans la lignée de mon père, ça disparaît... et aussi pour rendre hommage. On essaie tout le temps de trouver deux prénoms. H2

Cet exemple illustre bien l'effort de négociation fourni par les partenaires afin de conserver les richesses de leur culture respective. Le choix reporté sur l'enfant s'assortit alors d'un ensemble de garanties culturelles prises à l'avance afin de préserver ces apports symboliques. Cependant, il est également possible que les parents tentent de minimiser la différence en optant pour un prénom qui n'aurait aucune consonance « étrangère » afin que l'enfant ne souffre le moins possible d'une discrimination appréhendée au plan social, ce qui suggère que la perception sociale de « l'arabe » ou du « musulman » est encore empreinte de discrimination aux yeux de plusieurs répondants :

On s'est que ce serait bien qu'il ait un nom à consonance arabe... mais je me suis dit, il va se faire écœurer à l'école et personne ne voudra l'embaucher. Ça joue beaucoup à l'embauche alors je voudrais que ce soit un nom qui ressemble presque à un nom québécois parce que c'est ton enfant, tu ne veux pas qu'il ait de problème. Je sais que c'est con, il pourrait avoir un super beau nom arabe, mais il faut y penser... F4

Ainsi, le choix du prénom ne se limite pas à une simple appréciation esthétique ou à un souci accru d'originalité mais revête également une charge symbolique car il sert de maillon à la transmission d'un héritage commun. En ce sens, chacun des choix pris à l'égard des enfants entraînent avec eux davantage que ce qu'ils n'y paraissent.

#### **4.12 Langue et métissage culturel : est-il possible de transcender les différences ?**

L'acquisition d'autres langues est également un des points importants du processus de transmission identitaire car c'est par cette ouverture linguistique que s'orienteront par la suite les échanges entre les membres de la famille. De la sorte, il n'est pas étonnant de constater que les enfants apprendront en premier, s'ils y sont nés, ou adopteront, le cas échéant, la langue du pays dans lequel ils résident, langue qu'ils parlent également à l'école et avec leurs amis. Or, en ce qui a trait au conjoint d'origine étrangère, il devra se charger plus activement des éléments qu'il désire transmettre à ses

enfants puisque la société dans laquelle il se trouve n'y pourvoira pas nécessairement, comme en témoigne ici H4 :

L'apport culturel que F4 vont leur apporter sont déjà présent dans la société quoi qu'il arrive... tous les éléments sont dans la société actuelle pour qu'elle les récupère, alors que moi, au contraire, les traits culturels qui me restent que je peux transmettre, c'est par le biais culturel et par le biais de la langue aussi si jamais ils veulent apprendre l'arabe.

Le lieu privilégié pour cet apprentissage demeure alors, sans contredit, le contexte familial où les échanges pourront être faits dans une langue autre que celle privilégiée par le modèle culturel dominant. Cependant, au-delà de la connaissance grammaticale et linguistique d'une autre langue se cache aussi des codes sociaux et une conception du monde différente. Pour comprendre les richesses de cet autre univers, les enfants doivent pouvoir appréhender cette façon d'agir, de penser et de concevoir la vie et le voyage dans le pays des grands-parents et de la famille élargie demeure le moyen privilégié pour y parvenir. La langue devient alors un outil de communication primordial entre les générations mais sert également à faire le pont entre deux cultures distinctes. Bien entendu, de telles dispositions requièrent une part importante du budget familial d'où le rôle que joue le statut socio-économique du couple dans cette partie de la transmission de l'héritage culturel et familial. Or, parmi les couples interrogés, tous soulignent l'importance de cette démarche en termes d'ouverture et de richesse culturelle :

On continuera toujours à parler français parce que H2 et moi, entre nous, on parle français, mais c'est sûr que quand les enfants vont aller au Sénégal, ils vont apprendre facilement le wolof s'ils restent deux mois parce que la famille parle wolof... Et le breton, je pense que je vais essayer de leur parler plus, je voudrais qu'ils le parlent, du moins qu'ils le comprennent, ce serait déjà ça... parce que c'est une langue qui est en train de mourir,... moi je trouve ça vraiment triste, donc le peu que je sais, je voudrais qu'ils le sachent. F2

J'aimerais qu'ils apprennent toutes les langues possibles... ils parlent français, ils baragouinent en wolof et en breton, ils comprennent quoi... On y tient parce que c'est trois cultures... les langues servent à communiquer, à aller communiquer avec d'autres, je trouve que c'est une richesse, ça veut dire qu'ils n'arriveront jamais dans un pays en arrogants... en voulant imposer aux gens qui habitent là de parler anglais, par exemple, pour pouvoir communiquer avec eux... Ça fait chaud au cœur au pays, aux gens, quand quelqu'un fait l'effort d'apprendre leur culture, tu as gagné leur confiance et puis tu montres que tu veux aller vers eux... Il faudrait que nos enfants essaient de parler ma langue, que j'essaie de leur transmettre, c'est une richesse, quand tu veux aller un jour, ne serait-ce que

quand on va voir ma famille au Sénégal, qu'ils puissent communiquer avec les gens qui ne parlent pas français, pour les rendre plus autonomes... H2

Par ces commentaires, il est possible de déceler un ancrage culturel beaucoup plus fort que le libre choix proclamé plus tôt. Il y a là une véritable volonté d'inscription dans une lignée culturelle.

Moi idéalement je leur apprendrais toutes les langues du monde, mais alors le français c'est sûr, j'aimerais bien l'espagnol parce que quand même H3 est à moitié colombien et j'aimerais bien que les enfants aient un contact par rapport à ça et par rapport à leurs cousins en Colombie. J'aimerais bien aussi le kabyle parce que finalement moi, ma famille est kabyle et que voilà, ils auront des cousins en Algérie, ça leur permettra d'entrer en contact... F3

Je voudrais qu'il apprenne l'arabe, si H4 est prêt à se lancer là-dedans... en même temps, ça peut être leur façon de se retrouver père-fils, mais moi je ne veux pas l'apprendre, c'est trop compliqué! F4

Varro (2003) laissait également entendre que « le bilinguisme et le biculturalisme développent chez les enfants une aptitude à la pluri-appartenance limitée à un pays, une langue et une culture »<sup>179</sup> d'où l'idée soutenue par les parents de vouloir développer chez leurs enfants une perspective de « citoyen du monde » :

Le métissage leur apportera, j'imagine, une plus grande ouverture, une plus grande curiosité et la chance de pouvoir se promener sur plusieurs continents. H1

Ça me fait vraiment plaisir qu'ils puissent prendre de toutes les cultures qu'ils ont, dans lesquelles ils auront pu vivre quelques années et puis rencontrer finalement leur propre identité. S'ils peuvent bénéficier de toutes ces richesses-là et après les utiliser pour construire leur propre identité, ce sera bien déjà. H1

Mon espoir est que mes enfants soient ouverts culturellement dès le début quoi, ça compte beaucoup pour moi. H3

La mixité conjugale est alors perçue comme étant le gage d'une transmission qui transcende les différences culturelles. À travers le métissage, les parents entrevoient une forme de symbiose et formulent leurs espoirs d'ouverture, de tolérance et de compréhension, valeurs qu'ils ont eux-mêmes prônées par le choix de leur partenaire :

J'y vois énormément d'avantages, beaucoup de richesse et d'ouverture... F3

---

<sup>179</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.146.



Ça fera des enfants ouverts, par principe, dès le début. Je ne les vois pas être racistes quoi ! H3

Je trouve ça charmant quand les cultures se mélangent, souvent, ils apprennent deux langues... c'est vraiment un horizon qui s'ouvre. F4

La naissance des enfants tend donc à recréer un équilibre entre les parents, leurs familles et leurs communautés respectives par le pont intergénérationnel et interculturel qu'ils représentent. Conscients des possibles difficultés touchant à la formation et au développement identitaire de leurs enfants, comme en témoigne ici H2 :

Avant je percevais les enfants métisses comme des enfants perdus, tiraillés entre deux cultures, qui se cherchent tout le temps... maintenant je pense que tout dépend de la personnalité des enfants et des dispositions que les parents prennent...

La plupart des couples rencontrés considèrent néanmoins que les richesses d'une bi-appartenance, voire d'une pluri-appartenance, combleront les inconvénients liés au contexte de mixité :

Le métissage, pour moi, c'est l'espoir et le mélange des cultures... chaque enfant a 50% de chaque parent... Ce seront des enfants qui vont être vachement intéressants et forts parce que ce n'est pas évident aussi d'être des enfants issus de deux cultures différentes. Ça va être un défi de tous les jours, mais je pense qu'ils seront prêts, qu'ils seront préparés pour ça. F1

Les enfants qui vivent sur plusieurs cultures eh bien c'est une richesse, pour eux forcément c'est déjà naturel, il n'y a pas à leur apprendre qu'est-ce que la différence culturelle, ils la vivent au quotidien... ça va leur apporter une plus grande ouverture, une plus grande curiosité... mais peut-être ils se poseront plus de questions, ça sera peut-être plus angoissant parfois, tout dépendamment de l'endroit où ils se trouvent. H1

Ce point de vue est également partagé par H4 et H5 :

L'avantage, c'est l'acquisition de deux cultures au cœur d'un même être et puis l'inconvénient c'est justement l'acquisition de deux cultures pour la même personne. Donc justement la peur de la perte identitaire, ou le fait d'avoir deux cultures en un peut peut-être amener certains éléments à disparaître pour l'enfant... L'apport des deux cultures c'est un avantage majeur, mais ça peut devenir un inconvénient peut-être... H4

C'est bien parce que l'enfant va profiter de deux cultures. Il y a un avantage qu'il soit métisse juste du côté linguistique, et culturel aussi, mais l'inconvénient c'est qu'il y ait un déséquilibre entre les deux... ça risque de chambouler l'enfant. H5



Ces commentaires illustrent clairement la dualité ressentie par les répondants entre l'inquiétude de voir leurs enfants aux prises avec de déchirants questionnements identitaires et la fierté de leur transmettre les apports d'une double culture. Cette ambivalence quant au métissage rappelle également celle qui peut être vécue par les couples en ce qui a trait à leur mixité, car bien que présente au quotidien et donc parfois reléguée au second plan, elle peut toutefois refaire surface en certaines occasions et être alors source de tensions ou d'incompréhension pour les partenaires. Par conséquent, il est possible que cette situation puisse se répercuter dans les représentations et les perceptions que peuvent avoir les répondants à l'égard du métissage.

#### 4.13 Le couple mixte et la normativité sociale : réflexions théoriques

Ce qui semble pouvoir être mis en exergue, dans ce chapitre, est l'importance qui est attribuée aux composantes extérieures à la situation de mixité conjugale. Ainsi, ce n'est pas tant directement de la vie du couple dont il est question que du noyau microsocial qu'il forme et qui permet l'interaction avec un ensemble social et familial qui constitue également son environnement référentiel.

Dans un tel contexte, chacun des choix posés par le couple aura un sens beaucoup plus large qu'il n'y paraît puisqu'il entrainera avec lui une myriade de conséquences et de répercussions symboliques dont il est impossible de prévoir l'ampleur et la portée. Or, la pression est encore plus forte si l'on y joint les effets que peuvent avoir l'interreligiosité et l'interculturalité sur l'identité conjugale des partenaires. Bien que dans l'ensemble, les couples rencontrés en arrivent assez aisément à la constitution d'un terrain d'entente basé sur diverses concessions, il n'en demeure pas moins que leur degré de pratique religieuse individuelle ne peut qu'être influencé par la conception et les référents de l'autre, d'autant plus lorsque ceux-ci diffèrent largement, ce qui ne serait probablement pas le cas d'un couple intra-religieux. Ainsi, les croyances personnelles évoluent et se modifient au contact d'autres cultures et d'autres schèmes de représentation, mais ce qu'il est surtout important de retenir est la tendance qu'ont ces mêmes croyances à se cristalliser à la naissance des enfants. Cet événement a souvent pour corolaire de permettre le rapprochement entre les familles et les communautés en favorisant de manière effective une plus grande ouverture et un degré accru de tolérance, car comme le soulignent Bensimon et Lautman (1977) « le mariage interreligieux n'est certainement pas une garantie pour la survie du groupe, même si dans la réalité vécue des couples mixtes, l'avenir religieux des enfants n'est pas un terrain aussi conflictuel que l'imaginent les communautés d'appartenance respectives. »<sup>180</sup> Or, la position individuelle des conjoints à l'égard de leurs enfants ne va pas toujours en ce sens puisqu'il semblerait qu'il y ait, lors de la transmission de la lignée, un retour à des traits identitaires et culturels refoulés ou mis à l'écart à l'intérieur du couple. Ainsi, la question de la circoncision, du choix du prénom des enfants et de la volonté ou non d'inscrire ces derniers dans une tradition ou une autre par l'éducation ne sont que quelques exemples de cet enracinement oublié qui

---

<sup>180</sup> Bensimon et Lautman, *Un mariage mixte, deux traditions*, p.150.

refait alors surface. Par conséquent, chacun des partenaires désormais devenu parent se retrouve en face d'une personne qui, sans être nouvelle, n'est plus complètement la même, ce qui peut entraîner de nombreuses divergences idéologiques menant à une division de cette ancienne unité que connaissait le couple. Cependant, la naissance des enfants demeure, dans la plupart des cas, un événement heureux qui contribue à solidifier l'union et ce, malgré les ajustements que justifie cet important changement de vie...

## CHAPITRE 5

### MIXITÉ ET DIFFÉRENCE. À LA RECHERCHE D'UNE «ZONE COMMUNE»

#### 5.1 Mixité et conflictualité

Pour plusieurs, le contexte de mixité conjugale est perçu comme étant un terrain propice à la conflictualité puisqu'au-delà des différences qui se retrouvent habituellement au sein des unions s'ajoutent celles liées à la situation d'interculturalité et d'interreligiosité. Ainsi, il est intéressant de voir comment ces couples parviennent à gérer les éléments différenciateurs et dans quelle mesure ces mêmes éléments peuvent servir de catalyseurs aux conflits. La confrontation joue-t-elle un rôle particulier dans l'effort d'harmonisation qu'ils déploient ou le défi de conjugaison est-il réellement plus grand que pour l'ensemble des autres couples ? La question est donc à savoir si la mixité entraîne inéluctablement des interactions de nature problématique ou si, au contraire, elle signifie un degré plus grand d'ouverture et de compréhension.

Interrogés sur leur union et les défis qu'elle représente, les couples rencontrés semblent ne pas attacher aux différences culturelles et religieuses une importance capitale, contrairement à l'hypothèse de Cohen (1991) où les distances sociales et culturelles serviraient de « différences-écrans » cachant les raisons véritables de leurs conflits. H2 en donne d'ailleurs un exemple éloquent :

Je connais des gens autour de moi [pour qui] leur couple n'a pas marché puis ils ont mis ça sur le fait qu'automatiquement c'était culturellement impossible, ils essaient de se convaincre que si leur couple n'a pas fonctionné, ce n'est pas à cause de leurs comportements ni de leurs responsabilités mais parce que c'était voué à l'échec...

Nonobstant cette illustration de la conflictualité liée au contexte de mixité, les répondants semblent dépeindre tout autrement leur situation, notamment par leur recours à la communication et au dialogue :

Les conflits sont dans le couple en général, mixte ou pas. C'est sûr que ça peut avoir un aspect plus culturel dans les couples mixtes, mais c'est seulement la définition du problème qui change. H5

Par exemple, au niveau de l'éducation des enfants ou de la vie de tous les jours, on discute, on essaie de s'arrêter pour discuter même s'il y a quelque chose qu'on trouve vraiment très lourd, on arrive toujours je pense à s'entendre... Chez nous, il n'y a pas du tout, moi je gagne, toi non, on négocie pour voir toi les arguments que tu amènes et moi les arguments que j'amène, comment on fait pour mélanger tout ça. Il y a beaucoup de discussions pour trouver un équilibre... parce que si tu écrases l'autre, l'autre n'a plus le choix de s'exprimer, de parler. Moi je pense que la communication c'est vraiment important et aussi d'écouter l'autre, qu'est-ce qu'il a à dire, ce qu'il pense, mais ne pas imposer, avoir une certaine ouverture d'esprit. Faut communiquer et en même temps, il y a un moment où un autre où tu dois lâcher prise et l'autre doit lâcher prise et vous vous retrouvez quelque part... il faut qu'il y ait des concessions de tous les côtés. F1

Cette façon de gérer les divergences n'est pas sans rappeler ce que Goffman (1975) désignait de « zone commune », formée par le couple afin de parvenir à surmonter les obstacles et d'en arriver à favoriser le développement de compromis. La communication est mise de l'avant pour tenter de comprendre l'autre, ses référents, ses valeurs et ses modes de représentations dans une logique où la différence devient conscientisée et ne se traduit donc plus « en opposition d'intérêts personnels. » (Kaufmann, 1993)

Je pense que la vie de couple est conflictuelle par essence ! Peut-être que dans certains couples les différences culturelles peuvent amener des conflits plus fréquents, mais nous, ce n'est pas dû à nos différences culturelles. Il y a peut-être d'autres différences, autre que nos origines, nos parcours différents, on n'a pas eu le même cursus scolaire par exemple, ce qui fait que parfois on n'a pas les mêmes envies, les mêmes attirances, mais d'un point de vue culturel, les conflits se situent ailleurs... on n'a jamais eu de problèmes par rapport aux histoires religieuses, peut-être culturelles parfois, mais ça a toujours été assez léger, assez mineur quoi. H1

Tout en soulignant les vertus d'une communication ouverte et propice à la conciliation, il est intéressant de constater que ce n'est pas le facteur de mixité qui est ici mis de l'avant pour expliquer les sources de conflits mais bien la situation de conjugalité en elle-même. En considérant que la vie à deux nécessite son lot de compromis, elle peut en devenir problématique par son essence même, d'où l'effort qui doit être fait pour aller

vers l'autre. Ainsi, les couples sont conscients de la conflictualité inhérente à la vie à deux, mais ils ne considèrent pas que la mixité en soit un facteur aggravant :

Je pense que les couples mixtes ne sont pas plus conflictuels que les autres parce qu'en fait, le conflit vient du fait que les gens ne communiquent pas, ils ne parlent pas, ils n'expliquent pas ce qui est important pour eux. Quand tu expliques à l'autre ce qui est important pour toi, c'est quoi tes valeurs, je pense que si l'autre veut faire du chemin avec toi, il va un peu essayer de respecter tes valeurs et dans un couple c'est tout le temps comme ça quoi, si tu connais les valeurs de l'autre et que tu essaies de les respecter, je pense que ça va marcher. Quand vous voulez faire du chemin, il faut essayer de s'expliquer parce que chaque comportement peut provenir d'une autre logique et si l'autre ne comprend pas cette logique... même dans un couple non mixte hein ! H2

Je ne crois pas que les couples mixtes soient plus conflictuels en soit. Je pense que c'est tout simplement le fait d'être en couple, ça peut être très conflictuel mais tout dépend de la base qui s'est construite, si finalement la base est solide, qu'il y a des sentiments forts, du respect, la notion de respect est très importante dans les croyances de l'autre, si on se respecte vraiment, je pense qu'il n'y a aucune raison pour que ça ne marche pas et puis aussi le dialogue, la communication, il faut vraiment se parler parce que souvent il va y avoir des décalages... Il faut vraiment beaucoup parler parce que des fois, ce qui peut être vécu par l'un comme un grand effort, c'est peut-être simplement quelque chose de normal pour l'autre, quand on n'en parle pas, on n'est pas nécessairement conscients de tout ça, des efforts que fait l'autre, donc il faut vraiment se parler... F3

Ainsi, en réponse aux diverses situations problématiques rencontrées par les répondants, la discussion semble être l'outil privilégié de gestion des conflits :

En général, on parle toujours dès qu'il y a quelque chose qui ne va pas. F3

Il faut vraiment arriver à se parler sans tabou sinon c'est intenable... il faut partager le truc à deux. Puis il faut être tolérant, il ne faut pas réagir sur le moindre truc, il ne faut pas dramatiser... ne pas être atteint dès la première phrase parce qu'on s'exprime mal... il faut réussir à prendre les bons mots pour ne pas blesser la personne et si tu te sens blessé, il faut réussir à avoir le courage, la force de dire : qu'est-ce que tu veux dire par là ?, ne pas tout de suite se sentir personnellement atteint... sinon, tu rentres dans une spirale. Je pense que ça arrive beaucoup plus souvent dans un couple mixte parce que tu as des sujets figés de tension et dans un couple mixte, elles sont ciblées... Je pense qu'il faut arriver à prendre deux fois plus de patience et de tolérance dans ces moments-là dans un couple mixte parce que ça peut partir beaucoup plus fort sinon... H3

Nos différences, on en parle beaucoup et ça désamorce. Je pense que c'est plus lorsqu'on aura des enfants que ça va intervenir... F4

## 5.2 La religiosité est-elle un facteur favorisant la conflictualité ?

Malgré les apports indéniables du dialogue, certains remparts peuvent tout de même être présents entre les partenaires, qu'ils soient liés à des divergences d'ordre religieuses, culturelles ou autres :

La discussion aide à comprendre mais au bout d'un moment j'ai l'impression qu'on se répète tu sais... on s'entend mais il y a une certaine barrière, une certaine limite où tu ne peux plus... Par exemple, elle a certains tabous par rapport à sa famille, par rapport à sa religion, si je devais te citer un truc qui cloche ce serait l'alcool ou au final sa famille, qui fait un peu office de bloc entre nous deux tant qu'elle ne m'accepte pas. H3

Or, si l'on se penche sur la question de l'interreligiosité, nombre d'auteurs semblent y voir une source de conflictualité imminente puisque les différences toucheront un autre registre, dépassant l'individu en lui-même et l'inscrivant dans une conception globale qui lui est autre. En effet, outre les valeurs et les pratiques liées à la religion, cet environnement spirituel offre également un cadre de pensée qui, aussi souple soit-il, est malgré tout induit de l'extérieur, ce qui peut en venir à surpasser les adéquations individuelles et entraîner des divergences quasi insurmontables tel que le refus pour une femme, dans la religion musulmane, d'épouser un homme qui ne serait pas de cette confession, ce que Varro (1993) illustrerait ici par une conflictualité dite « normative ». Toutefois, bien que conscients des incidences que peuvent entraîner un contexte d'interreligiosité, les répondants ont abordé autrement cette problématique en y soulignant plutôt le côté rassembleur présent dans l'essence même des religions.

Le fait de ne pas être pratiquante, c'est sûr que ça facilite les choses quoi parce que ce n'est pas un irritant entre nous... mais les couples interreligieux ne sont pas nécessairement plus conflictuels parce que dans toutes les religions, je pense, il y a une dimension d'ouverture et d'acceptation de la différence... à priori, ce n'est pas forcément fermé. La religion musulmane, la religion catholique, ce n'est pas très éloigné, c'est un peu les mêmes valeurs...F2

Dans toutes les religions dominantes, ce qu'ils n'aiment pas, ce sont les gens qui n'ont pas de religion, c'est l'absence de religion. Pour eux, si tu es catholique, au moins tu crois. C'est la non croyance en fait, mais je pense que c'est possible de vivre ensemble, si chacun respecte la religion de l'autre... Ce qui est difficile, c'est quand tu sens qu'aucune religion ne fera une concession à l'autre, la religion peut être totalitaire quoi ! H2

La religion est ici dépeinte de façon contradictoire, en ayant d'un côté un caractère hégémonique et de l'autre une prédisposition à la tolérance, ce qui, paradoxalement, ne semble pas dépourvu de sens. En effet, la complexité de la normativité religieuse est notamment fondée sur une large part de dualismes et d'antagonismes dont la question des relations interreligieuses fait partie.

Je pense que c'est un défi pour tous les couples interreligieux, mais de toute façon, même pour les couples de la même religion, souvent il n'y aura pas le même degré de pratique, donc il peut y avoir des conflits par rapport à ça...mais j'ai l'impression qu'au contraire, plus on apprend de sa propre religion, qu'on soit catholique ou musulman, plus finalement on sera ouvert à l'autre parce que justement on va dans le fond, dans l'essentiel, la spiritualité et finalement c'est quelque chose d'assez ouvert vers l'autre et puis surtout si on est musulman ou chrétien, il y a quand même un grand fond commun, les croyances se rejoignent énormément... F3

Je dirais même qu'au contraire, plus on est pratiquant dans sa religion, plus on a de chances d'apprécier les aspects de l'autre religion parce qu'au final, elles se rejoignent. F3

Il y a des religions qui ont vraiment les mêmes valeurs, des religions qui justement disent qu'il faut tolérer les autres religions, comme l'Islam, mais ça prend quand même une grande sagesse. F4

L'accent est donc mis sur la jonction possible entre les différentes religions. En ayant des fondements communs, la réunion de principes fondamentaux est envisageable et il semblerait que ce soit cet aspect réunificateur que privilégient les répondants. Leurs réponses indiquent également l'importance qu'ils accordent à l'idée de cohésion, autant au niveau de leurs valeurs, de leurs pratiques que de leurs perceptions de la conjugalité. Cet élément est crucial dans la mesure où il permet de démontrer, du moins partiellement, un des modes d'appréhension de la différence qu'entraîne la situation de mixité.

### **5.3 Modèles de gestion de la différence : de la minimisation à la valorisation**

Certaines incompréhensions peuvent également se manifester lors du retour à la réalité suivant la période d'émerveillement d'un début idyllique de relation. Ainsi, la prise de conscience de l'autre dans son entité peut créer une forme de désillusion qui peut entraîner une modification des rapports entre les partenaires, car comme le mentionne Passerieux (1989) : « des étrangers qui tombent amoureux ont tendance initialement à



minimiser leurs différences et à considérer que ce qu'ils ont en commun est plus important que ce qui les distingue. »<sup>181</sup> F3 en témoigne notamment :

Au départ, je ne sentais pas de différences, vraiment pas, au contraire, je voyais juste ses qualités, je l'idéalisais énormément et ça a duré longtemps !... Mais à un moment, je me suis dit si ça vient à être sérieux et à durer, comment je vais faire, il n'est pas musulman...

Je pense de toute façon qu'un couple ne peut pas marcher s'il n'y a pas un peu d'admiration, mais mon gros problème en début de couple, c'est qu'il y en avait beaucoup trop... forcément ça lui mettait beaucoup de pression, du coup on a vraiment eu de gros problèmes par rapport à ça, moi je l'ai idéalisé, lui avait beaucoup trop de poids sur lui donc finalement il y avait de gros malaises, des moments très durs, mais bon, forcément j'ai eu mes désillusions, mais ce n'est pas pour autant je l'aime moins, au contraire, c'est peut-être beaucoup plus fort aujourd'hui finalement, c'est plus réel...

Ainsi, il est évident que les couples mixtes interreligieux rencontrent également leur part de conflits, mais il serait inapproprié de cibler uniquement les différences culturelles et religieuses pour expliquer ces désaccords puisque ces derniers paraissent avoir développé des modèles de gestion de la différence qui leur permettent d'aller au-delà de ces postulats. Que ce soit par la communication, le respect et l'écoute de l'autre ou par une prise en compte lucide et conscientisée des différences qui peuvent servir d'éléments déclencheurs aux conflits conjugaux, les couples mixtes semblent faire preuve d'une plus grande ouverture afin de favoriser l'émergence de compromis. Cette situation suppose néanmoins « un travail accru d'harmonisation et de cheminement des conjoints l'un vers l'autre »<sup>182</sup>, mais permet également une modification du rapport à la différence, qui passe alors de source d'éventuelles confrontations à richesse culturelle à découvrir, à valoriser et à protéger.

#### 5.4 Réflexions théoriques :

Jusqu'à présent, la littérature produite au sujet des couples mixtes semble adopter une tendance générale qui consiste à percevoir la mixité comme étant le siège désigné de la conflictualité. Par conséquent, il n'est pas étonnant de voir apparaître des analyses qui,

---

<sup>181</sup> Passerieux, Catherine, *Les couples mixtes africains/haïtiens et québécoises*, p.167.

<sup>182</sup> Debroise, Armelle, *Dialogue : Ces couples qu'on appelle mixtes*, dans Neyrand et al, p.11.

sans condamner l'interreligiosité, y voient réunies toutes les conditions menant à un inéluctable échec conjugal. Cette perspective est d'autant plus présente lorsqu'il est question de rapports de force ou d'angles d'interprétation en termes de domination au sein des couples, tel que le développent Varro et Passerieux. « Le couple mixte peut être à la fois l'écho des situations vécues dans n'importe quel couple et celui des relations plus ou moins inégalitaires entretenues par les groupes d'origine des conjoints. »<sup>183</sup> Et les auteurs de poursuivre : « L'intensité de l'affrontement est donc proportionnel au degré d'attachement de chacun des conjoints à sa culture d'origine. »<sup>184</sup>

En ajoutant une importante dimension extérieure, comme le poids de la contrainte sociale notamment, il est impossible de percevoir la mixité autrement que sous sa forme conflictuelle puisqu'elle nous ramène à un degré d'abstraction conjugale où il n'est plus question de deux individus uniques et singuliers ayant la volonté de former une union réussie, mais plutôt de conjoints éminemment différents qui se doivent de représenter leur société respective dans un exercice de confrontation beaucoup trop lourd pour ne laisser aucune séquelle.

À l'opposé de cette théorie dont les avancées ne se sont retrouvées à aucun moment dans le discours des répondants, Cohen élabore le concept de « différence-écran » où la mixité demeure en proie à un autre malaise, intérieur cette fois-ci. Les unions mixtes représentent alors la fuite et le déni identitaire individuel où la différence culturelle sert plutôt d'alibi aux difficultés personnelles des partenaires. Or, que le regard soit tourné vers l'extérieur en tant que représentation des rapports de pouvoir à l'échelle mondiale ou vers l'intérieur afin de palier aux angoisses identitaires de chacun, il n'en demeure pas moins que le couple n'est plus perçu en tant que simple configuration binaire caractérisée par ses différences culturelles ou sociales, mais bien comme une méta-entité symbolique qui transcende le concept même de couple. La mixité est alors dépeinte comme le reflet d'une intériorisation de normes par ceux qui, derrière un solide appareillage théorique, dissertent sur la durée et les probabilités effectives de survie de ces unions. Les accusations portées aux actuelles analyses de la mixité ne sont donc pas

---

<sup>183</sup> Passerieux, Catherine, *Les couples mixtes africains/haïtiens et québécoises*, p.21.

<sup>184</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.57 et 119.

complètement infondées puisqu'elles transparaissent au cœur même des études sur la question, contrairement à ce qui se dégage des entrevues et du discours des répondants...

## CHAPITRE 6

### PERCEPTIONS ET REPRÉSENTATIONS SOCIALES DE LA MIXITÉ CONJUGALE

#### 6.1 Création et évolution d'un concept. La [re]-définition de la mixité

La mixité, en tant que catégorie construite d'interprétation du social, est éminemment variable dans le temps et dans l'espace géographique où elle s'élabore. Subjective, elle ne représente pas une réalité en tant que telle mais plutôt la façon dont celle-ci est perçue et analysée. Souvent considérées comme hors normes, d'un point de vue autant endogamique qu'homogamique, les unions mixtes ont été définies par Bensimon et Lautmann (1977) « comme toute union conjugale conclue entre des personnes appartenant à des religions, à des ethnies ou à des races différentes, si ces différences provoquent une réaction de l'environnement social. »<sup>185</sup> Ainsi, les couples rencontrés peuvent correspondre à ce modèle dans la mesure où le paramètre religieux induit une différenciation socialement marquée entre catholiques et musulmans, ce dernier groupe étant lui-même, dans le contexte québécois actuel, victime de préjugés. De plus, la dichotomie est également observable, c'est-à-dire « visuellement remarquable », dans la mesure où la distinction peut être perçue d'un seul regard, comme le souligne ici H4 :

Il y a toujours une proportion de la population qui voit que c'est un mariage impossible ou une conjugaison impossible, mais avec le temps, certains stéréotypes et préjugés s'estompent. Nous, de ma mémoire, on n'a jamais eu une seule allusion à ça, mais peut-être que si j'étais noir, j'aurais senti quelque chose... La différence n'est pas assez flagrante.

Cette dimension de marquage social peut être stigmatisante car elle souligne une fois de plus la différence en tant que porte-étendard du discours portant sur ce thème. Les partenaires sont alors perçus comme étant eux-mêmes différents l'un de l'autre et tous deux par rapport aux autres, d'où la double marginalisation qui s'en suit. Or, dépendamment des milieux, la mixité n'est pas toujours connotée de la même façon. Schnapper et Varro (2003) soulignaient d'ailleurs que la mixité, en tant que statut,

---

<sup>185</sup> Bensimon et Lautmann, *Un mariage, deux traditions*, p.9.

« pouvait désigner un degré d'ouverture et d'acceptation de la diversité dans un contexte spatial et temporel précis où la différence devenait valorisante. »<sup>186</sup> Plusieurs des couples rencontrés reflètent, par leurs témoignages, cette situation d'ouverture à la diversité :

Au niveau des regards, tu vois bien quand même la différence de couleurs qui interpelle les gens, du moins peut-être simplement par le regard, mais je pense qu'au Québec, la mixité est de plus en plus présente. Je ne me suis jamais senti jugé mais je vois que du regard ça interpelle les gens, mais d'un côté plutôt positif d'ailleurs, je vois des regards, des sourires, par rapport à nos enfants aussi car leur métissage est bien visible... ça nous attire des bonnes choses. Je dirais aussi que le fait de vivre dans une grande ville, c'est quand même accepté parce que c'est plus courant. Montréal, c'est une ville multiculturelle qui vit la mixité au quotidien... H1

Je ne sens pas de jugement sur mon couple parce qu'avec F3, on la prend vraiment pour une française... et qu'on est dans un milieu qui nous ressemble un peu quand même. J'ai plus de réactions genre : Ah, c'est exotique, c'est cool ! H3

Ils demeurent toutefois conscients des jugements négatifs que la mixité peut entraîner socialement :

Je pense que la mixité n'est pas très bien vue mais en même temps, tout dépend par qui et puis ce qu'on entend par là. À priori, il y a énormément de préjugés qui circulent sur l'Islam et sur ses manifestations visiblement religieuses... Maintenant, je pense que s'ils nous voient réellement tous les deux, ils verront qu'on n'est pas dans le cliché, d'autant plus que visiblement, moi j'ai plutôt un phénotype européen, donc personne à première vue ne penserait que je suis algérienne et musulmane, ça ne se ressent pas. Par contre, quand je le dis, les gens sont surpris, mais agréablement je crois... F3

Certaines réponses indiquent également que de solides barrières tardent à tomber :

Ce n'était pas habituel, ce n'était pas dans la culture, je pense qu'on est jugé... Moi, l'ethnie d'où je viens, on ne se mélange pas, on reste toujours entre nous. Donc pour eux, ça leur a demandé vachement d'efforts... F1

Les gens pensent que c'est plus compliqué parce que les cultures sont différentes. H2

Néanmoins, il existerait aussi une forme de récupération intéressée de la mixité, dissimulée sous de faux-semblants d'ouverture et de tolérance :

Selon moi, les couples mixtes sont perçus différemment mais j'ai l'impression que c'est un peu l'histoire du racisme à l'envers, tu sais, des fois... je ne sais pas comment expliquer ça mais...on est trop favorable tu vois, c'est trop. Je pense

---

<sup>186</sup> Varro, Gabrielle, *Sociologie de la mixité*, p.94.

aussi que tout le monde capitalise là-dessus, genre ouais je connais un noir, je m'entends avec les noirs, je ne suis pas raciste... F2

Or, l'élément le plus probant est sans contredit le contexte au sein duquel évoluent ces couples. Il est d'une importance capitale puisque c'est en fonction de celui-ci que s'édifieront les différentes représentations sociales de la mixité. Ces dernières auront une influence directe sur les partenaires de ces unions et sur la perception qu'ils intérioriseront de leur situation. Aussi, la perception sociale de la mixité selon les contextes sociaux est-elle aisément identifiée par les répondants :

En France, la question de la légitimité se pose toujours mais ici, au Québec, il n'y a pas ça. En France, il y a toujours la question de l'abus, de l'abus de l'autre, est-ce que le mec qui sort avec toi tu es sûre que c'est pour toi, c'est peut-être pour ton fric où les papiers ?... ces questions se posent, mais ici non, je n'ai pas l'impression, je n'ai jamais ressenti ça. En France, il y a la chasse aux mariages blancs, c'est surtout ça... H4

Je pense que les couples mixtes sont mieux perçus à Montréal que partout ailleurs mais en général, c'est mal perçu. Il ne s'agit pas d'en voir parce qu'on en voit souvent, mais en général je suis persuadée que c'est mal perçu. Je pense que les gens vont se dire qu'ils sont ensemble pour des raisons souvent...soit lui il a voulu immigrer ou il a voulu en profiter, mais peut-être pas, ils sont peut-être juste en amour aussi ! J'entends souvent dire : Pourquoi elle est avec un musulman, c'est parce qu'ils sont de beaux-parleurs, elle s'est fait avoir, elle est naïve... j'ai l'impression qu'avec le racisme, les gens ne le diront pas mais que c'est mieux vu de se retrouver avec sa communauté. Mais avec H4, on ne dirait pas qu'il est arabe... F4

Il est intéressant de découvrir, par ces divers commentaires, un certain schème social d'attraction-rejet quant aux couples mixtes. Évidemment, le contexte joue un rôle important, mais l'indication « visuellement marquée » de la mixité, tout comme la prégnance de certains stéréotypes, notamment en ce qui a trait actuellement à la religion musulmane et à tout ce qui l'entoure, finissent de ponctuer le modèle général de représentation de la mixité. Les couples doivent donc faire face à des perceptions allant d'une reconnaissance exaltée de la différence à son rejet complet. Cette oscillation n'est pas sans conséquence puisque l'équilibre nécessaire à la constitution d'une aire de conjugalité est ainsi menacé par un environnement social instable et éminemment variable, ce qui n'est pas sans rappeler toutes les autres difficultés que doivent rencontrer et traverser ces couples pour mener à bien leur union.

## 6.2 Les variables facilitant la «normalisation» de la mixité

En général, la mixité interreligieuse semble être bien vécue par la majorité des répondants, mais il est important de souligner le rôle joué par certains critères sous-jacents, tel que le lieu de résidence, le contexte socio-économique des partenaires et de leurs familles respectives, le type de socialisation antérieure qu'ils ont reçu ainsi que le parcours individuel qui les caractérise. En sachant que le degré de stigmatisation ou d'acceptation sociale des couples mixtes varie selon les normes et les valeurs dominantes dans un espace-temps précis, il n'est pas surprenant d'apprendre que dans un milieu urbain, jeune, cosmopolite et scolarisé, les unions mixtes puissent être connotées positivement, comme nos entrevues ont pu le démontrer. Cependant, le caractère distinctif de ces unions demeure, d'où le phénomène constaté par Varro (2003) et Passerieux (1989) en ce qui a trait aux couples mixtes. En effet, il semblerait que les paramètres de leur réseau social se modifient significativement à la suite de leur rencontre de façon à ce que d'autres couples mixtes viennent s'y implanter. De plus, l'entourage familial des partenaires paraît également connaître une ère de changements puisque de nouvelles formations interreligieuses ou interculturelles voient alors le jour, laissant croire que la transgression de cet interdit tacite d'endogamie ouvre la voie à de nouvelles possibilités de modèles conjugaux.

Ce processus d'intériorisation de la différence et de diffusion de la mixité se reflète également chez les couples interrogés :

Maintenant que je suis en couple, les relations d'amitié ont évolué aussi, maintenant il y a d'autres couples mixtes dans le réseau, je pense que c'est positif. F1

C'est sûr que je dirais : qui se ressemble s'assemble. On est attirés par les mêmes cultures, par les autres pays, du coup, on va se retrouver entre personnes qui ont les mêmes envies, les mêmes attirances... Moi, j'ai grandi dans ce milieu-là, donc je ne sais pas si c'est naturel, mais probablement. Forcément, entre couples mixtes, les atomes crochus sont plus nombreux parce qu'on vit des choses quand même similaires, des espoirs similaires et puis on a des attirances assez proches... Donc oui je pense que quand tu es en couple mixte, ton environnement change, tu as tendance à rencontrer plus de couples mixtes. Vivre en vase clos avec d'autres couples mixtes non, mais il faut dire que... c'est quand même très dû à Montréal aussi, c'est clair ! H1

À travers ces extraits, il est intéressant de souligner l'idée de rassemblement, voir de cohésion, présente chez les répondants. Ainsi, au-delà des affinités premières et des goûts communs, il existe une autre variable, plus large et plus constitutive, qui indique clairement un besoin d'appartenance sociale à un groupe basé sur ces similitudes, d'où la constitution tacite d'un réseau de correspondances :

J'ai grappillé dans tous les pays où je suis passé, je veux dire tu changes forcément quoi, quand tu vas dans un pays, tu viens avec ta culture mais tu vas changer parce que tu vas adopter des choses de ce pays-là... Maintenant pour les couples, les gens cherchent tout le temps à essayer de se mettre en communauté ou encore cherchent des groupes d'affinités quoi...je pense qu'entre couples mixtes quelque part, vous avez des choses en commun à partager... H2

Avec mon ex asiatique, quand on voyait d'autres couples mixtes, que ce soit noir, arabe ou asiatique on se disait ah, mais il y en a encore plus, ça te valorise, ça existe quoi, c'est cool ! On est une minorité et je ne sais pas, c'est agréable d'en voir d'autres, ça développe une unité...mais à priori on est dans un milieu qui nous ressemble un peu quand même, il y a toujours un peu d'homogamie avec les gens avec qui on traîne, donc forcément ce sont des gens qui... il y a d'autres couples mixtes quoi. H3

La famille oriente elle aussi le réseau de relations car elle sert à la fois de modèle et de cadre de références pour ceux et celles qui en font partie :

H2 et moi étions le premier couple mixte dans notre entourage, mais maintenant mon frère est avec une Norvégienne et dans la famille de H2, lui il a un frère qui est avec une Allemande... F2

Ma sœur s'est mariée avec un musulman dont le père est Algérien et la mère Française donc elle m'a ouvert une première porte parce qu'avant, c'était inconcevable... F3

Qui plus est, le contexte urbain joue également un rôle important quant aux possibilités de rencontres interculturelles, comme en témoignent ici H4 et sa compagne :

La plupart des cousins de ma génération, la plupart sont dans des couples mixtes... c'est peut-être générationnel mais il faut dire qu'il y a beaucoup de couples mixtes ici... au niveau de l'immigration, il y a un tel melting pot, un mélange, il y a une brassage culturel tel que statistiquement, tu as plus de chances de sortir avec quelqu'un qui est d'une culture ou d'une ethnie différente que l'inverse, surtout à Montréal, je ne te parle pas en région-là... H4

Il y a trois ans, des couples mixtes, je n'en fréquentais pas, mais attend, je viens de la ville de Québec... maintenant, c'est beaucoup dû au jeu des rencontres mais je pense qu'ils vont plus se confier à nous parce qu'on vit les mêmes problèmes et tout ça... on se sent un peu représenté en fait... F4



Finalement, une autre théorie, cette fois-ci proposée par Debroise (1998), suggérerait que certains individus seraient, par leur histoire personnelle, « prédisposés » à ce type d'alliance. Le mode de socialisation antérieur jumelé aux relations que la famille entretient avec la diversité pourraient ainsi contribuer à favoriser l'émergence d'unions mixtes en influençant les critères de sélection dans le choix du partenaire. De plus, « les conjoints ayant bénéficiés d'une socialisation ouverte semblent également moins contraints à rompre avec leur milieu d'origine. »<sup>187</sup> La combinaison de ces facteurs aurait pour incidence de réduire certains clivages sociaux en augmentant le degré d'ouverture et d'acceptation de la différence, comme en témoignent certains répondants :

Très vite, très jeune, j'ai été exposé aux différentes cultures et origines... après c'était comme naturel je dirais pour moi, donc toutes ces expériences de vie ont fait que pour moi, ça a été comme une continuité quoi, j'avais ce besoin d'aller découvrir ailleurs... J'ai toujours été attiré... Parce que j'ai vécu à Dakar pendant 2 ans parce que ma mère avait déménagé de France pour vivre au Sénégal afin de s'installer avec son mari à l'époque...ça a été un moment important de ma vie et je pense assez déterminant dans l'histoire. On est une famille qui a toujours accepté l'étranger, qui a toujours été ouverte sur les autres cultures donc pour moi, ça n'a jamais été un problème quoi. J'ai grandi dans ce milieu-là quoi, ça a été mon enfance... H1

J'ai des amis de toutes confessions et de plusieurs origines... donc vraiment je baignais dans ça, déjà ça aide à être confrontée, à être dans un couple mixte parce que de toute façon, c'est mon entourage... F3

J'ai toujours été dans un milieu très très très ouvert à d'autres cultures, à d'autres religions, c'est pour ça je pense que je n'ai pas de problème avec la différence... mon entourage ça a toujours été comme ça, les amis de mon père venaient de partout... H5

Il est donc possible de constater que le schème social de référents au sein duquel ont grandi les répondants joue un rôle important en ce qui a trait à leurs choix futurs. Si l'on combine à ce facteur un milieu de vie cosmopolite et un réseau social ouvert à la différence, il n'est pas surprenant d'y déceler certaines des caractéristiques essentielles à la formation et au développement d'unions mixtes...

### 6.3 Commentaires critiques à propos des thèses sur la «différence» intraconjugale

---

<sup>187</sup> Debroise, Armelle, *Dialogue : Ces couples qu'on appelle mixtes*, dans Neyrand et al, p.5.

Un des faits probants des différentes études sur la mixité est sans contredit la désignation de degrés de mixité, subjectivement construits et corrélativement interprétés en fonction des réactions de l'environnement. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant de constater que certains couples puissent être en proie à une marginalisation collective, notamment en ce qui a trait à ceux dont la différence est « visuellement remarquable » ou socialement controversée. Cette situation peut alors en venir à affecter leur identité conjugale et avoir pour incidence de créer un climat propice au développement de relations problématiques entre les partenaires. Cette bipolarisation des statuts de la mixité, oscillant entre l'admiration et la condamnation, n'est fondée que sur « le degré d'hostilité de l'environnement organisé en groupe social », <sup>188</sup> d'où la stigmatisation dont fait état Merton (1941) dans sa catégorisation « in-group/out-group ». Ainsi, certains couples, selon le contexte sociopolitique au sein duquel ils se trouvent, seront considérés comme légitimes à une époque et répréhensibles à une autre, tel que le sont actuellement les unions mixtes catholiques/musulmanes au Québec.

Cependant, en ce qui concerne les couples interviewés dans le cadre de cette étude, le portrait ne semble pas être aussi sombre. En effet, tout comme l'a anticipé Varro (2003, p.134), la différence peut également être connotée positivement, notamment « avec l'avènement de l'ère du sujet » typique aux sociétés occidentales postmodernes. Ainsi, l'environnement des répondants correspond-elle peut-être davantage à ce modèle caractérisé par l'ouverture et la valorisation de la diversité culturelle et sociale, d'où la plus grande facilité à faire accepter leur union sans avoir à en justifier les fondements. Or, bien que faisant aujourd'hui partie de communautés favorisant la différence, la mixité n'en est pas moins un défi de tous les jours, surtout pour ceux et celles qui ont dû prendre leurs distances à l'égard de leurs familles respectives. Par conséquent, il serait hâtif de croire que seule l'éducation et la socialisation antérieure des individus déterminent et/ou prédisposent au choix d'un partenaire d'origine étrangère. Certes, un tel facteur a une part d'influence considérable dans la conception des balises qui entourent les possibilités effectives d'union mixte, mais il n'est pas non plus un rempart à la distanciation du groupe d'origine. Néanmoins, dans le cas des couples mixtes, il est possible d'admettre sans trop de risques que « ceux qui ont bénéficié d'une socialisation ouverte à l'étranger

---

<sup>188</sup> Bensimon et Lautman, *Un mariage mixte, deux traditions*, p.54.

semblent moins contraints à rompre avec leur milieu d'origine »<sup>189</sup>, ce qui peut expliquer en partie le débat qui a cours présentement entre ceux qui voient dans la mixité le signe d'une intégration complète à une nouvelle normativité qui entrainerait inexorablement une distanciation avec le milieu d'origine (Hammouche) et ceux qui considèrent plutôt que le processus migratoire en lui-même conduit à la formation d'unions exogames, sans qu'il n'y ait nécessairement de rupture obligée. (Barbara et Debroise)

Toutefois, que ce soit « la construction du couple qui pousse à rompre avec la famille »<sup>190</sup> ou que ce soit cette rupture préalable qui favorise la constitution de l'union, il n'en demeure pas moins que le choix de vivre en situation de mixité conjugale entraîne inéluctablement une somme accrue de difficultés auxquelles peuvent être confrontés les partenaires. Lorsqu'en plus leurs sentiments sont soupçonnés d'être factices par l'opinion publique, il n'est pas étonnant de constater que les différentes représentations et perceptions sociales dont ils sont l'objet peuvent en venir à miner l'espace de vie qu'ils ont su créer. Ils représentent donc, à leur façon, un indice important de changement des paradigmes dominants en se démarquant des règles normatives tacitement reproduites par la majorité, d'où l'ampleur du défi individuel, familial et collectif que représente un tel choix.

---

<sup>189</sup> Debroise, Armelle, *Dialogue : Ces couples qu'on appelle mixtes*, dans Neyrand et al, p.5.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p.3.

## CONCLUSION

Les couples mixtes constituent aujourd'hui plus que jamais un sujet d'actualité car ils représentent un des aspects majeurs du changement social de notre ère. L'augmentation des flux migratoires tout comme l'émergence de nouveaux modes de communication ont permis la création de liens amoindrissant les contraintes de distance régissant anciennement les rapports interindividuels, d'où la modification des paramètres servant à la constitution des réseaux sociaux. Cette ouverture sur le monde a ainsi modifié les relations humaines à un tel point que les modèles explicatifs ont dû être revus et adaptés à cette nouvelle réalité. C'est en tenant compte de ces divers éléments que j'ai choisi de traiter de la mixité conjugale. Il n'était cependant pas exclusivement question de mixité « ethnique » ou « culturelle » mais bien de la juxtaposition de ces composantes à celle de la religiosité. La désignation de l'interreligiosité comme dimension d'analyse s'est alors posée en réplique aux nombreuses réflexions et aux prises de position campées portant sur le rôle de la religion dans l'espace public et surtout, dans les relations sociales. Le contexte du Québec contemporain sécularisé a prêté scène à ce débat, notamment en ce qui a trait aux événements du 11 septembre, aux conflits internationaux impliquant la religion comme moyen de dissidence ou aux polémiques opposant les notions d'identité nationale et de pluralisme religieux, ce qui a éveillé chez moi un vif questionnement sur l'imbrication des sphères religieuses et sociales dans la vie personnelle de chacun, d'où l'intérêt de centrer mes recherches sur la gestion de ces aspects en termes de conjugalité.

Pour ce faire, l'objet de ma réflexion s'est arrêté sur la situation des couples mixtes interreligieux catholiques/musulmans au Québec et sur la façon dont ils conçoivent et vivent leur relation. En sachant que la discussion porterait en partie sur la stigmatisation dont souffre actuellement l'image de l'Islam en Occident, j'ai voulu savoir comment les couples rencontrés arrivaient à surpasser cet obstacle et à créer une zone privée dans laquelle n'interférait pas le discours médiatique et politique officiel, ou de quelle façon, le cas échéant, ce même discours parvenait-il à affecter la représentation que les partenaires avaient l'un de l'autre.

Afin de tracer le portrait le plus juste possible de la mixité, il m'est apparu important de pouvoir l'aborder sous plusieurs angles, d'où la nécessité de formuler

plusieurs objectifs. Le premier d'entre eux était en lien avec l'un des concepts les plus utilisés en matière de conjugalité, soit celui de l'homogamie (Girard, 1964) qui traite de la nature des règles concernant le choix du partenaire. D'un point de vue strictement endogamique, l'homogamie avait pour corollaire que le choix d'un partenaire provenant d'un même milieu ou d'un environnement similaire augmentait les chances de réussite de la vie du couple, ce qui évidemment ne peut s'appliquer dans le cas des unions mixtes. Ce constat m'a amenée à me demander, comme pour plusieurs autres, si cette notion ne pouvait être ajustée en fonction de nouveaux critères de sélection qui tiendraient davantage compte de la donne sociale actuelle et de la variété de ses composantes. En ce sens, il m'apparaissait également pertinent d'essayer d'analyser, d'un angle psychosociologique, si certains facteurs pouvaient prédisposer les individus à la mixité conjugale où si c'était plutôt le poids de déterminismes structurels qui influençait la formation de ces couples.

Un autre de mes objectifs concernait les différentes perceptions et représentations sociales de la mixité culturelle et religieuse au Québec. Je voulais tenter d'identifier de quelles façons elles pouvaient être ressenties par les couples mixtes et en cerner l'incidence sur la formation et le développement de leur identité conjugale. Il me semblait également important d'essayer de déterminer si les stéréotypes sociaux contribuaient, directement ou non, à fragiliser ces unions ou encore s'ils les rendaient plus sensibles à une reconnaissance sociale et juridique de faits.

Néanmoins, ce point me paraissait indissociable des différents défis que peut représenter la mixité au quotidien, ce qui m'a poussée à vouloir comprendre de quelle façon celle-ci pouvait être vécue et gérée par les sujets à l'intérieur de leur dynamique conjugale tout comme les moyens qu'ils choisissaient d'employer afin de contrer ces difficultés inhérentes à la vie à deux. Or, à ce contexte de mixité vient s'ajouter une autre dimension, plus complexe, où les conflits peuvent être interprétés non pas en fonction des divergences que peuvent rencontrer la plupart des couples, mais plutôt en termes de distinction et de différenciation culturelle et religieuse, d'où la signification particulière de la confrontation au sein de ces unions. Un des objectifs sous-jacents était donc de tenter de déterminer en quoi les différences pouvaient servir de catalyseurs aux conflits ou encore devenir un obstacle dans le processus de création de l'identité conjugale. Les entrevues réalisées ont ainsi permis d'identifier les défis à l'œuvre en situation de mixité

conjugale tout comme les vecteurs de solidification favorisant une meilleure gestion de la conflictualité normative.

Finalement, le dernier objectif visé concernait la reproduction de la lignée et ses questionnements consubstantiels. Dans un contexte où la transmission effective des valeurs culturelles et religieuses de l'un pouvait être compromise ou altérée par celle de l'autre, j'ai voulu cerner l'influence de l'environnement social et familial de chacun des partenaires en ce qui a trait aux choix posés à l'égard des enfants. Cette réflexion m'a également amenée à vouloir déterminer l'impact que pouvait avoir le contenu latent lié à l'intériorisation des normes et des valeurs religieuses et culturelles dans le processus de transmission identitaire, d'où la direction donnée aux entrevues.

Afin de se rapprocher de l'atteinte de ces objectifs, une recension théorique des différentes positions préalablement émises sur la question a d'abord été effectuée, pour ultérieurement servir à constituer les bases de la revue de littérature. Une approche de type qualitative a également été privilégiée pour le traitement des données recensées sur le terrain. Si un tel choix s'est posé, dans le cas de ce mémoire, c'est que cette voie nous paraissait être davantage appropriée en raison de la nature du sujet traité et de la façon dont il serait abordé. Neuf entrevues semi-dirigées ont ainsi été réalisées auprès d'individus vivant en couples mixtes. Leur témoignage a été recueilli pour ensuite être analysé à la lumière des informations et des pistes conceptuelles principalement dégagées. De cette démarche itérative de recherche s'est ainsi structuré le développement des idées tout comme l'interprétation analytique de la mixité conjugale interreligieuse, dont découlent les résultats qui suivent.

Tout d'abord, pour revenir au concept d'homogamie, il nous semble important de rappeler que la mixité en est avant tout une d'appartenance, (Varro, 1998, p.1) « en lien avec des groupes antagonistes, mais socialement homogames » et que l'identité des partenaires, dans un contexte social caractérisé par l'individualisme et le libre-choix, n'est plus fixée, mais « auto-élaborée ». Afin de modifier le regard posé sur la mixité et d'en réduire les jugements, il est donc primordial d'affiner les paramètres qui servent à la constituer, d'un point de vue théorique, et de les adapter aux réalités conjugales contemporaines. Cet exercice de révision des modèles proposés pourrait favoriser l'ouverture vers de nouvelles pistes explicatives et ainsi permettre aux chercheurs de

s'extraire de carcans analytiques désuets. L'actualisation de la notion d'homogamie, par la modification de ses critères, aurait alors pour principal avantage d'y admettre la mixité sans toutefois qu'il n'y ait de contradiction conceptuelle.

Or, bien que théoriquement ancré, le débat entourant la définition de la mixité n'en est pas pour autant résolu. Tout en sachant qu'elle constitue une interprétation subjectivement construite de la réalité, les conséquences idéologiques d'une gradation de la mixité, par la distinction de facteurs plus différentiels que d'autres, sont tout de même présentes car cette catégorisation peut avoir une influence directe sur les différentes perceptions et représentations sociales qui en découleront. Une des conclusions probantes des études sur la question demeure sans contredit que les couples mixtes sont davantage marginalisés ou suspectés quant à la nature de leurs sentiments lorsque leur différence est *visuellement remarquable* ou socialement controversée, tel que le serait par exemple un couple où l'un des partenaires ferait partie d'une minorité victime de discrimination ou de racisme. Cependant, l'environnement au sein duquel ils vivent joue également un rôle majeur dans le développement de l'identité conjugale car une mixité socialement proscrite aura davantage tendance à induire des relations de nature problématique entre les partenaires. Or, bien que l'intériorisation de l'idée d'être hors normes peut en venir à affecter les conjoints et éventuellement en fragiliser l'union, il n'en demeure pas moins que dans un contexte où la mixité est positivement connotée, les couples interculturels et interreligieux représentent une nouvelle tendance, caractérisée par une plus grande ouverture et une valorisation accrue de la diversité, ce qui semble être le cas de la majorité des couples rencontrés ici.

Un autre point important à souligner concerne la question de la conflictualité au sein des unions mixtes. À cet égard, le portrait dévoilé par la littérature paraît plutôt sombre et nos conclusions tendent également à prouver que la mixité conjugale semble entraîner plus de difficultés et de défis quotidiens auxquels sont confrontés les partenaires. Cependant, cette perspective n'est pas synonyme d'échec puisque de nombreux modèles de gestion de la différence existent et ont effectivement été dépeints lors des entrevues réalisées. La communication est le principal moyen mis en exergue par les couples pour en arriver à la création d'une zone de confort où les compromis ne sont plus perçus en termes de renoncements mais plutôt en guise d'efforts fournis menant à une meilleure compréhension de l'autre. Cet exercice est d'autant plus concluant qu'il



révèle que la différence n'est plus aujourd'hui une barrière infranchissable en matière de conjugalité, contrairement à ce que l'on croyait jusqu'à présent.

En dernier lieu, ce travail d'harmonisation nous mène également au phénomène de la transmission d'un héritage culturel et religieux aux enfants. Ce point, d'une importance capitale, marque la cristallisation des identités de chacun des partenaires et définit l'attitude qu'ils adopteront subséquentement quant à leur famille respective. Bien souvent, la naissance des enfants permet le rapprochement entre les communautés auxquelles appartiennent l'un et l'autre partenaire, mais dans le cas des unions mixtes interreligieuses, cette période peut également en être une d'éloignement si les choix posés ne correspondent pas aux attentes de la famille et de l'environnement social. En contexte de mixité, une faible religiosité est souvent perçue comme le gage de possibilités accrues de réussite conjugale, mais la prégnance de cet héritage peut devenir problématique si l'éducation religieuse et culturelle latente des conjoints refait surface à ce moment. L'intériorisation de schèmes, de normes et de valeurs se traduira par la volonté d'une transmission de traits identitaires chez les enfants, ce qui peut devenir une source de différends entre les partenaires lorsqu'aucun consensus n'est préalablement établi. Une prise de conscience de cet enracinement involontaire est alors nécessaire afin que les conjoints puissent s'entendre sur l'éducation qu'ils désirent offrir à leurs enfants et sur le rôle qu'occuperont la culture et la religion de chacun à l'intérieur de cet espace commun. Cet effort de concertation a demandé aux répondants interrogés de remettre en question certains des traits identitaires dont ils ne saisissaient pas toujours la portée, mais à travers ces choix, parfois difficiles, a pu naître un projet significatif, construit sur de solides bases.

Ainsi, sans pouvoir stipuler que certains critères influencent directement le choix du partenaire et la formation éventuelle d'unions mixtes, il n'en demeure pas moins que le type de socialisation antérieure des individus peut avoir un rôle différencié quant à la conception qu'ils auront de la mixité conjugale. Il est également impossible de prouver hors de tout doute que le fait de s'inscrire dans une union exogamique, au sens littéral du terme, signifie automatiquement une rupture ou une distanciation du groupe social d'origine puisqu'une multitude d'autres facteurs doivent également être considérés, tel que l'expérience migratoire, la démarche personnelle d'intégration et les liens entretenus avec la famille avant la formation du couple. Aucune rupture n'est de ce fait obligée et les



stratégies d'adaptation du couple peuvent différer d'une situation à l'autre, d'où la complexité de tenter de faire converger des parcours distincts en une théorie explicative d'ensemble. De la même façon, tant et aussi longtemps que la mixité sera soumise à des variations de modèles et à des exercices de définition catégorielle, les couples mixtes se verront dans l'obligation de justifier les paramètres de leur existence, ce qui ne devrait malheureusement plus être à l'ordre du jour.

Il est donc primordial, lorsqu'il est question de concepts touchant à la définition de phénomènes observables, de tenir compte que les pistes proposées peuvent entraîner de réelles conséquences qui, bien qu'involontairement, en viendront à stigmatiser des individus ou des groupes d'individus n'ayant pas à subir ces distinctions d'ordre rhétorique. Les couples mixtes, en tant qu'entités symboliques, peuvent être perçus en tant que vecteurs de changement, mais ils ne doivent pas être limités à ces critères de différenciation ou encore investis des préoccupations politiques extérieures à la signification concrète de leur statut. La normativité sociale en fonction des règles endogamiques de choix du partenaire et la juridiction publique, notamment en ce qui a trait aux mariages de complaisance, doivent être repensées dans les décisions qui seront prises ultérieurement si l'on désire que les unions mixtes puissent enfin ne plus être perçues comme «hors normes» ou «suspectes». Cette reconnaissance sociale ne devrait plus être une quête de légitimité. Sans en faire un plaidoyer, il nous semble néanmoins primordial, pour les études à venir, que les représentations concernant les couples mixtes soient reconsidérées et que leur attribution d'extériorité à la norme soit revue et actualisée. La mixité pourra alors exprimer ce qui se doit et la réflexion sera ainsi réorientée vers d'autres fins, d'ouverture et de compréhension.

## APPENDICE A

### QUESTIONNAIRE D'ENTREVUE

#### **Données sociodémographiques**

Âge

Lieu de naissance

Langue maternelle

Autres langues parlées

Religion à l'enfance

Religion actuelle

Domaine(s) d'étude(s)

Dernier degré de scolarité complété

Profession

Revenu

Lieu de résidence actuel

Statut civil

Statut matrimonial des parents

Profession des parents

Réseau de parenté présent au Québec

Ancienneté d'implantation (pour le conjoint d'origine étrangère...) (Depuis quand êtes-vous au Québec ? Et à Montréal ?)

Durée de la fréquentation

Avez-vous déjà fréquenté d'autres partenaires d'une autre origine culturelle ou religieuse que la vôtre ? Si oui, de quelle origine étai(en)t-il(s) ?

#### **Parcours de vie et informations individuelles**

### **Parcours migratoire (s'il y a lieu)**

1. Comment décririez-vous votre parcours migratoire ?
2. Quels ont été les premiers contacts que vous avez noués à votre arrivée ?
3. Pour quelles raisons avez-vous choisi de venir à Montréal ? (Études, travail, famille...)
4. Avez-vous ou désirez-vous obtenir la citoyenneté canadienne ? Si vous l'avez déjà, depuis quand ?
5. Avez-vous l'intention de retourner dans votre pays d'origine pour y vivre, y travailler ou y voyager ? Si oui, savez-vous quand ?
6. (Pour le conjoint qui n'est pas d'origine africaine ou maghrébine) Êtes-vous déjà allé dans le pays de votre partenaire ? Dans quelles circonstances ?

### **Religion**

1. Quelle importance revêt la religion pour vous ? (sur une échelle de 0 à 10)
2. Quel est, selon vous, votre degré de pratique religieuse (faible, moyen ou élevé) ?
3. Avez-vous des pratiques religieuses personnelles ? Quelles sont-elles ? (prières, lecture de livres saints, fréquentation d'églises ou de mosquées, participation à des organismes ou regroupements religieux...)
4. Participer-vous à des offices religieux ? À quelle fréquence ?
5. Vous considérez-vous comme croyant ?
6. Comme pratiquant ?
7. Le fait d'être pratiquant ou non a-t-il une influence sur votre relation ?
8. Dans votre couple, discutez-vous de sujets relatifs à la religion ensemble ? Si oui, lesquels ? Quels sont vos sujets d'accord et de désaccord ?
9. Selon vous, quand les partenaires sont de religion différente, est-ce un défi plus grand ou le même que pour les partenaires de même religion ? Et pour vous, cette différence d'origine religieuse a-t-elle été un défi ? Si oui, de quelle nature ?

### **Mariage**

1. Que représente le mariage pour vous ?

2. (*Si marié*) : Quelles sont les raisons qui vous ont motivé à vous marier ?
3. Comment s'est déroulé le mariage ? Qui y était présent ? Était-il religieux et/ou civil ?
4. Quel impact votre mariage a-t-il eu sur votre famille ? Comment a-t-elle réagit ?
5. Et la famille de votre conjoint(e) ?
6. Comment votre entourage a-t-il réagit ? (Vous a-t-on soutenu, encouragé, désapprouvé ?)
7. (*Si non marié*) : Est-ce le projet du mariage vous intéresse ? Pour quelles raisons ?
8. Comment croyez-vous que votre famille réagirait à l'annonce de votre mariage ? Et votre entourage ?
9. Ce mariage serait-il religieux ou non ? Et si oui, selon quelle confession serait-il célébré ?

### Enfants

1. Avant de traiter de la question des enfants et de votre couple, j'aimerais savoir comment vous percevez le métissage en général ? Quels en sont, selon vous, les avantages ? Et les inconvénients ?
2. Avez-vous actuellement des enfants ? (Si oui, les avez-vous eus avec votre présent partenaire ?) Si non : Comment entrevoyez-vous le fait d'avoir des enfants ?
3. Comment s'est déroulée la naissance de vos enfants ?
4. Comment vos familles ont-elles réagi ? (Les enfants ont-ils permis un rapprochement ?)
5. Avez-vous fait circoncire ou baptiser vos enfants ? Pour quelles raisons ?
6. Le choix du prénom a-t-il été une étape difficile pour vous ? Comment l'avez-vous choisi, aviez-vous des critères précis à respecter ? Si oui, lesquels ?
7. En général, comment percevez-vous l'éducation et l'avenir religieux de vos enfants ?
8. Quels sont les valeurs que vous désirez leur transmettre ?
9. Vos enfants parlent-ils une autre langue que le français ? Si oui, laquelle ? Pour quelle(s) raison(s) avez-vous désiré qu'il apprenne cette autre langue ?

**Informations sur la perception que le couple a de lui-même et sur celle qu'il a l'impression d'être l'objet de la part de l'environnement social**

1. Comment décririez-vous votre rencontre ? Où s'est-elle produite ? Dans quelles circonstances ?
2. Lors de votre rencontre, perceviez-vous des différences culturelles ou religieuses entre vous et votre partenaire ? Et aujourd'hui ?
3. Comment gérez-vous actuellement ces différences, s'il y a lieu ?
4. Dans votre couple, quels sont vos points communs ? Et vos principaux points de divergences ?
5. Quels sont vos projets de couple ? (mariage, enfants, carrière, lieu de résidence...)
6. Comment avez-vous l'impression que la mixité est perçue en général ? (dans la société, dans les médias, etc.) Les couples mixtes ont-ils perçus différemment des autres couples ?
7. Vous est-il déjà arrivé de vous sentir jugé en raison de votre mixité ou du choix de votre partenaire ? Si oui, sur quels aspects ?
8. Quels sont les commentaires stéréotypés que vous entendez le plus souvent à l'égard des couples mixtes en général ou de votre couple en particulier ?
9. Croyez-vous que les couples mixtes soient plus conflictuels que les autres ? Pourquoi ?
10. Quels ont été les moments qui ont généré le plus de confrontation ou de tension dans votre couple ?
11. Comment vivez-vous les situations plus difficiles ? De quelle façon gérez-vous ces situations conflictuelles ? (Quels moyens employez-vous pour les surmonter ?)

**Environnement social et familial**

1. Comment décririez-vous votre famille ? Au sein de quel modèle familial avez-vous grandi ? (valeurs, mode de vie, structure familiale...) Quelles sont les traditions culturelles et religieuses qui ont marqués votre enfance ?

2. Avant votre rencontre, quels étaient vos rapports avec celle-ci ?
3. Votre famille vous a-t-elle déjà fait part de certaines attentes quant au choix de votre partenaire, directement ou indirectement ?
4. Vos choix de vie, avant votre rencontre, étaient-ils partagés par votre environnement ?
5. Les relations que vous entretenez avec votre famille ont-elles changés depuis que vous êtes en couple ?
6. Comment se déroulent-elles actuellement ? Et avec celle de votre partenaire ?
7. Y a-t-il déjà eu d'autres couples mixtes dans votre famille ou votre entourage ?
8. Quant à vos amis et à vos collègues de travail, comment avez-vous l'impression qu'ils perçoivent votre union ?
9. Comment décririez-vous les relations que vous entretenez actuellement avec eux ?
10. Votre entourage a-t-il changé depuis que vous êtes en couple ?
11. Fréquentez-vous actuellement d'autres couples mixtes ?
12. Les connaissiez-vous avant d'être ensemble ?
13. Avant votre relation de couple, quel était votre rapport avec la «communauté» à laquelle vous appartenez par naissance ? Et aujourd'hui, ce rapport est-il toujours le même ? (vous êtes-vous éloigné ou rapproché de votre communauté ?)
14. Pour conclure, comment décririez-vous votre vie actuelle ? (travail, loisirs, famille, activités, vie sociale...)

## BIBLIOGRAPHIE

### Livres

- Abdouh, Fatiha. 1989. « Mariages mixtes : cas particulier maghrébo-qubécois ». Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 142p.
- Banton, Michael. 1971. *Sociologie des relations raciales*. Paris : Éditions Payot, 437 p.
- Barbara, Augustin. 1987. « *Le mariage interculturel : modèle-type matrimonial* ». Thèse de doctorat, Paris, Université Paris V-Sorbonne, 651 p.
- . 1993. *Les couples mixtes*. Paris : Éditions Bayard, 338 p.
- . 1985. *Mariages sans frontières*. Paris : Éditions le Centurion, 279 p.
- Benjamin, Claire. 2001. *La participation des immigrants et de leurs descendants à la société québécoise*. Québec : Ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration, 35p.
- Bensimon, Doris, et Françoise Lautman. 1977. *Un mariage, deux traditions. Chrétiens et Juifs*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 248 p.
- Benturqui, Daisy. 1990. *Couples islamo-chrétiens : promesse ou impasse ?* Lausanne : Éditions du Soc, 106 p.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron et Jean-Claude Chamboredon. 2005. *Le métier de sociologue*, 5<sup>e</sup> édition. Berlin : Éditions Mouton de Gruyter, 357 p.
- Chouchan, Pierre. 2000. *Couples mixtes pour le meilleur et pour le pire*. Paris : Éditions Romillat, 222 p.
- Combessie, Jean-Claude. 2003. *La méthode en sociologie*. Coll. « Repères », no 194. Paris : Éditions La Découverte, 123 p.
- Croizet, J.C., et Jacques-P. Leyens. 2003. *Mauvaises réputations : réalités et enjeux de la stigmatisation sociale*. Paris : Éditions Armand Colin, 295 p.
- De Comarmond, Patrice. 1969. *Racisme et Société*. Paris : Éditions F. Maspero, 350 p.
- Déjeux, Jean. 1989. *Image de l'étrangère : Unions mixtes franco-maghrébines*. Paris : Éditions La Boîte à Documents, 311 p.
- Dépelteau, François. 2000. *La démarche d'une recherche en sciences humaines*. Paris : Éditions De Boeck Université, 417 p.

- Gauthier, Benoît. 2003. *Recherche sociale : de la problématique à la collecte de données*, 4<sup>e</sup> édition. Québec : Presses de l'Université du Québec, 619 p.
- Girard, Alain. 1981. *Le choix du conjoint : une enquête psychosociologique en France*, 3<sup>e</sup> édition. Paris : Presses universitaires de France, 201 p.
- Goffman, Erving. 1975. *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*. Coll. « Le sens commun ». Paris : Éditions de minuit, 175 p.
- Guillaumin, Colette. 1972. *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*, Paris : Éditions Mouton, 247 p.
- Guyaux, Anne, et Catherine Delcroix. 1992. *Double mixte : la rencontre de deux cultures dans le mariage*. Paris : Coéditions Contradictions et L'Harmattan, 132 p.
- Kaufmann, Jean-Claude. 1988. *La chaleur du foyer*. Paris: Méridiens Klincksieck, 192 p.
- . 1993. *Sociologie du couple*, 4<sup>e</sup> édition. Paris : Éditions des Presses Universitaires de France, 127 p.
- Kellerhals, Jean. 1982. *Mariages au quotidien : inégalités sociales, tensions culturelles et organisation familiale*. Coll. « Regards sociologiques ». Lausanne : Éditions P. M. Favre, 285 p.
- . 2004. *Mesure et démesure du couple : cohésion, crises et résilience dans la vie des couples*. Paris : Éditions Payot, 274 p.
- Kouakou, Monique-Jumelle. 1987. « Estime de soi, identité ethnoculturelle et identité raciale des hommes haïtiens à l'intérieur des mariages interracialisés ». Thèse de doctorat, Montréal : Université de Montréal, 304 p.
- M'Sili, Marine, et Gérard Neyrand. 1996. *Les couples mixtes et le divorce*. Coll. « Logiques sociales ». Paris : Éditions L'Harmattan, 175 p.
- . 1995. *Mariages mixtes et nationalité française*. Coll. « Logiques sociales ». Paris : Éditions L'Harmattan, 175 p.
- Nouailhac, A.-M. 1972. *La peur de l'autre ; Les préjugés : racisme, antisémitisme et xénophobie*. Paris : Éditions Fleurus, 32p.
- Passerieux, Catherine. 1989. « Les couples mixtes africains/haïtiens et québécoises : une étude exploratoire ». Mémoire de maîtrise, Montréal : Université du Québec à Montréal, 251 p.
- Poliakov, Léon. 1980. *Le couple interdit : entretiens sur le racisme, la dialectique de l'altérité socioculturelle et la sexualité*. Paris : Éditions Le Mouton, 258 p.
- Poupart, Jean, et al. 1998. *La recherche qualitative, enjeux épistémologiques et idéologique*. Boucherville : Éditions Gaétan Morin, 249 p.



- Schnapper, Dominique. 2003. *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne d'une nation*. Coll. « Folio/essais », no 427. Paris : Éditions Gallimard, 320 p.
- . 1998. *La relation à l'autre : au cœur de la pensée sociologique*. Coll. « NRF essais ». Paris : Éditions Gallimard, 562 p.
- Sibony, Daniel. 1997. *Le racisme ou la haine identitaire*. Paris: Éditions Christian Bourgeois, 407 p.
- Sitruk-Wiesenfeld, Danielle. 1998. *Chrétiens, juifs : quels mariages ?* Paris : Éditions de L'Harmattan, 233 p.
- Strauss, Anselm, et Juliet Corbin. 1990. *Basics of qualitative research, Grounded theory procedures and techniques*. Californie: Éditions Newbury, 342 p.
- Streiff-Fenart, Jocelyne. 1989. *Les couples franco-maghrébins en France*. Coll. « Logiques sociales ». Paris : Éditions L'Harmattan, 155 p.
- Varro, Gabrielle. 1995. *Les couples mixtes*. Paris : Éditions Armand Colin, 267 p.
- Varro, et al. 1998. *Liberté, égalité, mixité...conjugale*. Paris : Éditions Anthropos, 283 p.
- . 2003. *Sociologie de la mixité, de la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*. Paris : Éditions Belin, 255 p.

## Articles

- Badets, Jane. 2003. « Le point sur la diversité culturelle ». *Tendances sociales canadiennes*, Automne 2003, no 70, p.21-26.
- Clark, Warren. 2006. « Les unions interreligieuses au Canada ». *Tendances sociales canadiennes*, hiver 2006, no 82, p. 16-27.
- Cohen, Nina. 1991. « Mariages interculturels : une différence-écran ». *Dialogue : recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, septembre 1991, no 113, p. 41-48.
- De Singly, François. 1987. « Théorie critique de l'homogamie ». *L'Année sociologique*, no 37, p.181-205.
- Goldstein, J.R. 1999. « Kinship networks that cross racial lines: the exception or the rule? » *Demography*, vol.36, no 3, p.399- 407.
- Kalmijn, M. 1998. « Intermarriage and homogamy: Causes, patterns, trends ». *Annual review of Sociology*, vol. 24, p.395 à 421.
- Michelat, Guy. 1975. « Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie ». *Revue Française de Sociologie*, vol. 16, no 2 (printemps), p. 229-247.
- Milan, Anne et Brian Hamm. 2004. « Les unions interculturelles ». *Tendances sociales canadiennes*, Été 2004, no 73, p. 2-8.
- Neyrand, Gérard et collaborateurs. 1998. « Ces couples qu'on appelle mixtes ». *Dialogue : recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, janvier 1998, no 139, 99 p.
- Philippe, Claudine, et Gabrielle Varro. 1993. « Négociation conjugale et contact des cultures dans les couples mixtes ». *Bulletin de psychologie*, vol. 48, no 419, p.313-320.
- Simon, Patrick. 1997. « La statistique des origines : « race » et ethnicité dans les recensements aux États-Unis, Canada et Grande-Bretagne ». *Société contemporaines*, no 26, p.11-44.
- Tzeng, J.M. 2000. « Ethnically heterogamous marriages ». *Journal of comparative family studies*, vol.31, no 3, p.321 à 337.